الحُرِّيَّةُ الاقْتِصَادِيَّةُ

وَمَدَى سُلطَانِ الدَّولَةِ فِي تَقْيِيدِهَا فِي الشَّرِيعَةِ الإِسلَامِيَّةِ

تأليف الدكتور
مُحَمَّد جنيد الديرشوي

دار النوادر

مشروع ١٠٠ رسالة جامعية سورية
٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدم بها المؤلف إلى جامعة دمشق ـ كلية الشريعة ـ قسم الفقه الإسلامي وأصوله، بإشراف أ. د محمد سعيد رمضان البوطي، وناقشها د. مصطفى الخن، ود. مصطفى البغا، ود. وهبة الزحيلي، ود. بديع السيد اللحام، وحاز بها المؤلف درجة الدكتوراه برتبة جيد جداً، وذلك عام ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

الرسالة الجامعية وثيقة تمثل شخصية مؤلفها المنهجية والفكرية، وهو المسؤول الأول عن كل ما يرد فيها من قضايا علمية، وحفاظاً من دار النوادر على ذلك لم تتدخل فيما ترى من المناسب تغييره أو التعليق عليه، حرصاً منها على عدم الإخلال بهذه الوثيقة، أو إبرازها خارج صورتها الحقيقية.

مشروع ١٠٠ رسالة جامعية سورية

٢٤

الحُرِّيَّةُ الاقْتِصَادِيَّةُ

وَمَدَى سُلطَانِ الدَّوْلَةِ فِي تَقْيِيدِهَا
فِي الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ

مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية

٢٤

جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَة

الطَّبْعَةُ الأُولَى
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

ردمك : ٩ - ٧٣ - ٤١٨ - ٩٩٣٣ - ٩٧٨ : ISBN
9789933418739

يُمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبياً بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر

دار النوادر

سورية - لبنان - الكويت

مُؤسَسَة دَارُ النَّوادِر م. ف - سُورية ✽ شَرِكَة دَارُ النَّوادِر اللُّبنانيَّة ش. م. م - لُبنان ✽ شَرِكَة دَارُ النَّوادِر الكُويتيَّة - ذ. م. م - الكُويت

سورية - دمشق - ص. ب : ٣٤٣٠٦ - هاتف : ٢٢٢٧٠٠١ - فاكس : ٢٢٢٧٠١١ (٠٠٩٦٣١١)
لبنان - بيروت - ص. ب: ١٤/٥١٨٠ - هاتف : ٦٥٢٥٢٨ - فاكس: ٦٥٢٥٢٩ (٠٠٩٦١١)
الكويت - حولي - ص. ب : ٣٢٠٤٦ - هاتف : ٢٢٦٣٠٢٢٣ - فاكس: ٢٢٦٣٠٢٢٧ (٠٠٩٦٥)

أسسها سنة : ٢٠٠٦م
نُورُ الدِّين طَالِب
المدير العام والرئيس التنفيذي

مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية

٢٤

الإهداء

إلى اللّذين ابتغياني لآخرتهما.
وربياني على محبة العلم والعلماء العاملين.
وببركة سريرتهما النقية ونيتهما الصادقة
أستمد رعاية الله وتوفيقه.

. . . والديّ الكريمين

□ □ □

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

*** مقدمة:**

تعد المسألة الاقتصادية ـ بشكل عام ـ أهم ما يعنى به الناس في عالمنا اليوم، وتتبوأ مكان الصدارة في قائمة اهتماماتهم، ويرجع ذلك إلى سببين اثنين:

السبب الأول: الدافع الفطري الذي أودعه الله ﷻ في نفس كل إنسان، من حب المال والسعي إلى جمع المزيد منه للتمتع والتلذذ، وللتباهي به، وقد أشار بيان الله ﷻ إلى هذه الحقيقة في قوله: ﴿**زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب**﴾[آل عمران: ١٤]، وأشار إلى ذلك أيضاً في قوله ﷻ: ﴿**اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد**﴾[الحديد: ٢٠].

السبب الثاني: طغيان النزعة المادية على معظم البشر أفراداً وأمماً: من جرّاء الثورة الصناعية الحديثة، التي زادت من مقدرة الإنسان على استغلال الموارد المبثوثة في الطبيعة، فتمكّن مَن بذلَ الجهد، وحالفه التوفيق، من وضع يده على أموال طائلة، فنشط الناس لجمع الثروات وضاعفوا من سعيهم ونشاطهم

في الحقل الاقتصادي.

وكان من جراء هذا الأمر، أن عاش الناس حياة الرفاهية وعاينوا أسبابها، وتراقصت أمام أعينهم ألوان من المتع لم تكن تخطر ببالهم من قبل، فتاقت أنفسهم إليها وسال لعابهم لها، واستتبعت هذه المتع أصنافاً جديدة أخرى من أسباب اللذة، فكان كلما وصل الإنسان إلى واحدة منها استشرفت له أخرى، فهفت نفسه إليها.

وهكذا طغت النزعة المادية على نفوس البشر، حتى بلغت أوج قوتها، بظهور الفلسفة المادية التي حاولت أن تمد من سلطان هذه النزعة ـ التي هيمنت على القلوب ـ إلى الأدمغة، وأن تفرض سلطانها على الأفكار، وذلك حين حاولت أن تصوغ لهذه النزعة فلسفة أرادت أن تفسر في ضوئها كل ظواهر الكون الجليلة والحقيرة، والكبيرة والصّغيرة.

وزاد هذا من تعلق الناس بالمال، ودفعهم إلى دخول ميدان تنافس مستعر، يجري كل واحد منهم في مضماره ليكون هو الظافر بحصة الأسد من اللذة والمتعة.

ولكن وجد في ميدان هذا التنافس، من لم يحالفه الحظ، فتخلف عن الركب، ووقع في براثن الفقر والحرمان والبؤس والشقاء، فكانت الثورة الصناعية ـ التي تولّد منها هذا التنافس المحموم ـ ذات أثرين متناقضين، فسعد بها أناس وشقي بها آخرون، واصطرعت هاتان الفئتان، فظهر من جراء هذا الصراع مذهبان اثنان هما:

المذهب الرأسمالي: وقد تبنى فكرة الحرية في كل شيء، وخصوصاً في المجال الاقتصادي، ودعا إلى نبذ التدخل في أنشطة الناس وإن كان ذلك التدخل من قبل الدولة.

والمذهب الماركسي: الذي كان يمثل ردة الفعل للحرية الجامحة التي تبنتها الرأسمالية، فنادى هذا المذهب بضرورة تدخل الدولة في أنشطة الناس بقوة، ودعا إلى فرض المزيد من القيود على حرية الفرد، والحد من نشاطه، إلى درجة أصبح فيها الفرد مكبلاً بهذه القيود، وصار يعمل لحساب الدولة.

وهكذا كانت مسألة الحرية الاقتصادية هي العامل الأهم والحاسم في ولادة هذين المذهبين، ومن ثمّ ظهرت مشكلة الحرية الاقتصادية وكثر الجدال فيها. وزاد من بروز هذه المشكلة وظهورها على الساحة بقوة وقوع الأزمات الاقتصادية، ونجاح ثورة أكتوبر الاشتراكية عام ١٩١٧، ووقوع الحربين العالميتين، وما أعقبهما من ازدياد بؤس الناس وحرمانهم.

وكان إلى جانب كل هذا، سبب آخر، هو طبيعة الدولة الحديثة، من ناحيتين اثنتين:

الناحية الأولى: الحياة الحديثة، والمسؤوليات التي أنيطت بالدولة. وذلك أنه في ظل الظروف التي استجدت، ظهرت الحاجة إلى التكاتف والتضامن بين أفراد المجتمع وحشد كل الطاقات، لدفع الأخطار التي قد تَتَهَدَّدهم عن يمين وشمال، فقد اختلفت طبيعة الأخطار والتحديات عن السابق، وزادت خطورتها بحيث لم تعد تهدّد الفرد بوصف كونه فرداً فحسب، بل أصبحت تهدد الأمة كلها في وجودها، ولم يعد للفرد قِبَل بالوقوف في وجهها بمفرده، بل تطلّب الأمر اضطلاع الأمة كلها بمهمة التصدي لها. فكان لا بد أن تقوم الدولة في كثير من الأحيان بعملية التنظيم، وأن تتولى التنسيق بين جهود الأفراد، وأن تباشر بنفسها جمع الأموال من الأفراد، وتقسيم الأعمال فيما بينهم، وتوجيه فعالياتهم وأنشطتهم في معركة الوجود والبقاء.

الناحية الثانية: أن تبعات الدولة ازدادت، ولم تعد وظيفتها مقتصرة على

الدفاع عن الأفراد، وتوفير الأمن لهم، بل أصبحت مطالبة بتأمين المرافق التي يحتاجها الناس من شق الطرق وإنشاء الجسور وإعمار المشافي والمدارس وغير ذلك.

ومما لا شك فيه أن كل هذا يتطلب تكاليف باهظة لا تستطيع الدولة بمفردها أن تقوم بها، بل لا بد من أن يتحمل الأفراد قسطاً منها كَبُر أو صَغُر، ذلك أنهم هم الذين يستفيدون من هذه الخدمات، فمن البد هي أن يتحملوا شيئاً من النفقات اللازمة لإعدادها.

ولوجود هذه الضرورات، اضطر كل من المذهبين الرأسمالي والماركسي إلى التخلي عن موقفهما المتصلب تجاه هذه المسألة؛ فرضخ الشيوعيون لإرادة الأفراد ورفعوا بعض القيود عنهم، وخفّفوا من ثقل الأغلال التي كانت صفَّدتهم بها، واستجاب المذهب الرأسمالي لضرورات الواقع؛ فأرغم على القبول بتدخل الدولة للحد من حريات الأفراد.

ثم إن الرياح التي كانت تهب على البلاد الإسلامية من الشرق والغرب أسفت بكثير من الأفكار والمبادئ والمشكلات، نتيجة التخلف الذي ران على الأمة والضعف الذي دب في كيانها، وغربةِ كثير من أبنائها المثقفين عن ثقافتها وأصالتها وعدم ثقتهم بأنفسهم، وكان من جملة تلك المشكلات التي تسربت مشكلة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة، وصادفت هذه الأفكار أدمغة شبه خاوية من المفاهيم الإسلامية الثابتة، ووجدت ـ إذ داخلت أدمغتهم وأفئدتهم ـ ساحة فارغة، لا يشغلها إلا صور لمفاهيم هزيلة، أشبه ما تكون بأشباح، تبددت وتلاشت عندما لاحظت أول خيط من بهرج الثقافة والمعرفة الأجنبية، ووقع الكثير أسرى للانبهار ببريق الحضارة المادية الحديثة، ولم يصمدوا أمام وهجها ولمعانها، فأصبحوا يعانقون كل ما تقدّمه لهم هذه الحضارة من حلول لمشكلاتهم،

دون نظرة فاحصة وتمحيص دقيق لفائدتها العلمية والعملية، فانقسم معظم المثقفين من أبناء هذه الأمة على أنفسهم فكانوا فريقين، فريق تبنى المذهب الاشتراكي، وفريق آخر تبنى المذهب الرأسمالي وهكذا كانت المشكلة في ذاتها مستوردة، وحلُّها كذلك كان مستورداً.

أسباب اختيار البحث:

ولما كان الأمر كذلك، فقد كان لزاماً على العلماء والباحثين في حقل العلوم الشرعية، بيان موقف الإسلام من هذه المسألة ذات الخطورة الكبيرة، وصارت مثاراً لأسئلة كثيرة. وجرت محاولات في هذا الصدد، فأردت أن تكون لي مساهمة في تجلية موقف الإسلام في هذه المسألة.

فعمدت إلى اختيار مسألة «الحرية الاقتصادية ومدى سلطان الدولة في تقييدها في الشريعة الإسلامية» عنواناً لأطروحة الدكتوراه والكتابة فيها. ويضاف إلى هذا الذي ذكرت أسباب أخرى، منها:

أنه لا يزال في الناس ـ إلى الآن ـ من لا يتصور أن يكون للإسلام رأي في مثل هذه المسألة، وأن في الناس اليوم ـ كذلك ـ من لا يبالي بمخالفة ما يأمر به ولي الأمر في هذا الصدد، بناء على حكم يُصدِرونه بحقهم من الكفر أو الفسق، ولذا لا يمتثلون ما يأمرون به، بل لا يرون امتثال أوامرهم شيئاً مشروعاً.

كما أن هناك الكثير من الأسئلة التي تطرح، مما يتعلق بكثير من جوانب هذه المسألة، مما يشير إلى أن هذا الموضوع لا يزال غامضاً في كثير من جوانبه، ولم ترتسم له إلى الآن صورة واضحة المعالم تامة الأركان، متناسقة البنيان، في أذهان كثير من الناس.

وربما كان من أسباب ذلك قلة الأبحاث المكتوبة فيه من جهة، والطريقة

التي اتبعها الباحثون الذين عنوا بمعالجة هذه المسألة، وتقديم الأجوبة للتساؤلات التي تطرح في هذا المجال من جهة أخرى.

فمن هذه الأبحاث ما كان إشارة سريعة مجملة لا تفصيل فيها، كبحث الأستاذ محمد باقر الصدر في كتابه «اقتصادنا». وزيادة على كونه إشارة في غاية الاختصار والإيجاز، فقد حصر سلطة ولي الأمر في حدود التدخل في المباح فحسب، دون أن يتجاوز سلطته إلى خارج هذا النطاق.

ومن هذه الأبحاث ما كان مقتضباً، كبحث الدكتور محمود بابللي «الحرية الاقتصادية في الإسلام» وهو من منشورات رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة عام ١٤١٠هـ.

ومنها ما لم يحرّر فيه محل البحث بدقة، فأقحم فيه ما ليس منه، كبحث الدكتور عبدالله بن مصلح مستور الثمالي «الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الشريعة الإسلامية» وهو رسالة دكتوراه تقدّم بها لجامعة أم القرى بمكة المكرمة عام ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥ ولم يطبع إلى الآن، وهو بحث جيد، ولكن تكلم فيه طويلاً عن الفرائض المالية التي وردت أحكامها مفصلة في الكتاب والسنة، مع أن هذا خارج عن محل البحث، وإنما يستهدي المجتهد بما ورد في هذه المسائل المنصوص على أحكامها، ليترسّمها ولتكون الأساس الذي يستند إليه ويبني أحكامه عليه، والمنطلق الذي يصدر عنه.

وهذا البحث هو محاولة للإجابة عن كافة التساؤلات التي تثار حول مسألة تدخل الدولة في حرية الأفراد الاقتصادية، من خلال رسم صورة متكاملة لكيفية هذا التدخل، وبيان حدوده، ووضع الضوابط الشرعية لذلك، من خلال لمّ نثار المسائل المتعلقة بهذا الموضوع والمبثوثة في ثنايا المصادر الفقهية، والشرعية بشكل عام. ويهدف هذا البحث كذلك إلى إظهار جاهزية الإسلام التامة للإجابة

على كل الأسئلة المستجدة، وقابليته لحل كل المعضلات التي قد تطرأ، وذلك من خلال إبراز مقدرته على التعامل مع مختلف الظروف والأوضاع، بما يتمتع به من مرونة في أحكامه تيسّر له التكيف مع مختلف الأوضاع، وقيادة الحياة في شتى الظروف والأحوال.

وكذلك يرمي البحث إلى بيان ما في أوامر ولي الأمر ـ مما يتعلق بهذه المسألة ـ من إلزام مُستمَدٍّ من الشريعة، مما يستوجب معاقبة المخالف في دار الدنيا، واستحقاقه للعقاب في الآخرة.

ذلك أن ما وضعه الإسلام من ضوابط لهذا التدخل، ومن منهج ينبغي أن يلتزم به ولي الأمر، كفيل بأن يجعل أوامره في هذا الصدد دائرة حول محور واحد، هو المصلحة الحقيقية للفرد والمجتمع جميعاً.

وبهذا يظهر لنا الوئام التام بين مصلحة الدولة ومصلحة الأفراد في ظل الشريعة الإسلامية، ويتجلّى موقف الإسلام الوسط الذي ينطلق من أسس منطقية وعقلانية ثابتة، يراعى من خلالها مصلحة الفرد والأمة معاً، دون أن يكون موقفه نتيجة ردود أفعال، أو محاباة وانحيازٍ إلى جانب الفرد أو الدولة على حساب الطرف الآخر، على النحو الذي نجده في الرأسمالية والشيوعية.

منهج البحث:

وقد حاولت في هذا البحث استخلاص القواعد الكلية والضوابط العامة، باستنباط ذلك من المسائل الجزئية التي وردت بشأنها أحكام شرعية مفصلة في نصوص الكتاب والسنة، أو اجتهادات الأئمة وأقوالهم. ولم أتتبع كل الحالات الجزئية لأبيّن حكمها بشكل مفصّل، لأن المسائل التي تدخل ضمن هذا الباب لا تتناهى، وفي كل يوم يظهر منها جديد، وإنما اكتفيت بوضع الضوابط الكلية، والنص على بيان حكم نماذج من المسائل، ليقاس عليها كل مسألة جديدة،

يراد معرفة حكمها.

وكنت في أغلب الأحيان أسلك طريقة الفقه المقارن، فكنت أعرض المسألة وأذكر أقوال العلماء فيها، ثم أناقش هذه الأدلة مع ترجيح ما أراه الأقرب إلى الصواب حسب رأيي.

وقد اقتصرت في بيان حكم المسائل التي تطرقت للحديث عنها على ذكر آراء المذاهب الأربعة في الغالب، ولم أتعرض لذكر أقوال غيرهم إلا نادراً، كما حرصت على نقل آراء المذاهب من مصادرها المعتمدة.

وفيما يلي مخطط البحث.

مخطط البحث:

يتألف هذا البحث من مقدِّمة وتمهيد وبابين وخاتمة

يحتوي التمهيد على ما يلي:

- مفهوم الحرية.
- مسألة الحرية في الإسلام.
- الحرية الاقتصادية خلال التاريخ: مصر القديمة وبابل والإغريق والرومان والفرس.
- الحرية الاقتصادية في المدنية الحديثة: وفيها الحرية الاقتصادية في المذهب الرأسمالي.
- نقد المذهب الرأسمالي.
- المذهب الماركسي: الاشتراكية، والشيوعية.
- نقد الماركسية.

* **الباب الأول:** مفهوم الدولة، أو (ولي الأمر) في الإسلام، وفيه ثلاثة فصول:

- **الفصل الأول:** الدولة، وفيه مبحثان: **المبحث الأول:** تعريف الدولة وبيان عناصرها، وهل تحققت هذه العناصر في دولة الإسلام الأولى؟ **المبحث الثاني:** الإسلام دين ودولة.

- **الفصل الثاني:** ولي الأمر، أو (الإمام) وفيه ثلاثة مباحث: **المبحث الأول:** من هو ولي الأمر؟ وما حكم نصب الإمام في الشرع؟ وما شروطه؟ **المبحث الثاني:** طرق انعقاد الإمام، وهي البيعة أو الاختيار، والعهد، ثم الاستيلاء والقهر، **المبحث الثالث:** واجبات ولي الأمر، وحقوقه على الرعية.

- **الفصل الثالث:** تدخل ولي الأمر للحد من الحرية الاقتصادية، وحكمه: وفيه مبحثان: **المبحث الأول:** ماذا نعني بالتدخل، وما دائرته؟ تحرير وتحديد محل البحث، وفيه بيان انقسام الأحكام الشرعية إلى ثوابت ومتغيرات، أو وسائل ومقاصد. وموقف الدولة أو (ولي الأمر) تجاه الثوابت والمتغيرات، **المبحث الثاني:** حكم التدخل في الشرع، أو سلطة الحاكم في تغيير الأحكام الظنية والاجتهادية ونقلها. معنى نقل الحاكم للحكم، وتغييره له.

* **الباب الثاني:** مجالات تدخل الدولة في الحرية الاقتصادية، ومؤيداته الجزائية.

وقد أتى في فصول خمسة:

- **الفصل الأول:** تدخل الدولة في توزيع مصادر الإنتاج: وفيه أربعة مباحث: **المبحث الأول:** إحياء الأرض الموات، **المبحث الثاني:** الإقطاع، **المبحث الثالث:** حكم الأرض المفتوحة عنوة، **المبحث الرابع:** تدخل الدولة في توزيع المعادن والثروات التي لم تدخلها يد الصنعة.

- **الفصل الثاني:** تدخل الدولة في الإنتاج: وفيه أربعة مباحث: **المبحث الأول:**

هل لولي الأمر أن يلزم الناس بأعمال معينة؟ وفيه مطلبان: **المطلب الأول**: حكم تدخل الدولة عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة. وفيه مسألتان: **المسألة الأولى**: تدخل الدولة لإلزام الأفراد ببذل منافع البدن. **أولاً** ـ حكم التدخل عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة المجتمع الكمالية، **ثانياً** ـ حكم التدخل عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة المجتمع الضرورية، **ثالثاً** ـ حكم التدخل عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة المجتمع الحاجية، **المسألة الثانية**: تدخل الدولة لإلزام الأفراد ببذل منافع الأموال. ـ التدخل عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة، **أ** ـ إذا تعارضت مصلحة صاحب المال الضرورية مع مصلحة الجماعة الضرورية أو الحاجية أو التحسينية، **ب** ـ إذا كان الضرر الذي يلحق صاحب المال ببذل ماله في رتبة الحاجات، وكانت مصلحة الجماعة في رتبة الضروريات، **ج** ـ إذا تعارضت مصلحة الفرد الحاجية مع مصلحة الجماعة الحاجية، **المطلب الثاني**: تدخل ولي الأمر عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة فرد آخر، **الحالة الأولى**: إذا كان الضرر الذي يلحق صاحب المال ببذل ماله أكبر أو مساوياً للضرر الذي يصيب فرداً آخر، **الحالة الثانية**: إذا كانت ضرورة فرد تقتضي أن يبذل صاحب المال ماله، وكان ما يصيب صاحب المال من الضرر يسيراً، ويمكن أن ينجبر بالتعويض، **الحالة الثالثة**: إذا لم يكن في بذل المال ضرر على صاحبه، وكان فيه مصلحة للغير، **المبحث الثاني**: هل لولي الأمر التدخل لمنع الأفراد من ممارسة بعض الأعمال، وفيه مطلبان: **المطلب الأول**: تدخل ولي الأمر لمنع الأفراد من ممارسة بعض الأنشطة الاقتصادية، إذا كان ذلك يضر بمصلحة المجتمع، **الحالة الأولى**: إذا كان

النشاط الاقتصادي الذي يقوم به الفرد يمس بمصلحة ضرورية من مصالح المجتمع، **الحالة الثانية**: إذا ترتب على عمل الفرد أو تصرفه إضرار بمصلحة حاجية للمجتمع، الحالة الثالثة: هل لولي الأمر منع الفرد من ممارسة الأعمال التي ينتج عن القيام بها إضرار بمصلحة كمالية للمجتمع، **المطلب الثاني**: تدخل ولي الأمر عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة فرد آخر، **الحالة الأولى**: إذا لم يكن في تصرف الفرد في ملكه أي نفع له، وكان فيه إضرار بصاحبه، **الحالة الثانية**: إذا كان للفرد في تصرفه غرض صحيح، وكان فيه إضرار بالغير، **المبحث الثالث**: التسعير. وفيه أربعة مطالب، **المطلب الأول**: التسعير في الأحوال العادية، **المطلب الثاني**: حكم التسعير عند غلاء الأسعار المفتعل، **المطلب الثالث**: تسعير الأعمال، وتحديد الأجور، **المطلب الرابع**: المنافسات المذمومة وفيه بيان لحكم التدخل في حالات ثلاث: **الحالة الأولى**: تدخل الدولة في مجال الدعاية والإعلان، **الحالة الثانية**: تدخل الدولة في التزاحم على البيع والشراء، **الحالة الثالثة**: التنافس بالحط من السعر (المضاربات).

- **الفصل الثالث**: الحجر فيه مبحثان: **المبحث الأول**: الحجر بالتفليس: وفيه بيان شروط الحجر على المفلس، والأحكام المترتبة على الحجر بسبب الفلس مما يتعلق بالحاكم، **المبحث الثاني**: الحجر بالسفه: وفيه صلة الحجر بالسفه بمبدأ تدخل الدولة في الحرية الاقتصادية، ـ حكم تدخل الدولة عند تعطيل الأموال، والرد على ابن تيمية في ذلك.
- **الفصل الرابع**: نزع الملكية، وفيه مبحثان: **المبحث الأول**: الضرائب حكمها في الشريعة، ومتى تؤخذ وكيف تجبى، مطلب في حكم الضرائب، الجمركية

في الشرع: **أولاً** ـ حكم أخذ الضرائب الجمركية من المواطنين. **ثانياً** ـ حكم الضرائب الجمركية، أو (العشور) التي تؤخذ من الحربيين، **المبحث الثاني**: التأميم، مسوّغات التأميم من وجهة نظر المجيزين له. أدلة القائلين بجواز التأميم، أدلة القائلين بعدم جواز التأميم. المناقشة والترجيح. الحالة الاستثنائية التي يجوز فيها التأميم.

ـ **الفصل الخامس**: المؤيدات الجزائية لتدخل الدولة في حرية الأفراد الاقتصادية. وفيه مقدمة ثم مبحثان: **المبحث الأول**: العقبة بإتلاف المال. وفيه مطلبان: **المطلب الأول**: إتلاف المال بشكل جزئي؟، **المطلب الثاني**: الإتلاف الكلي للمال، **المبحث الثاني**: العقوبة بأخذ المال. موقف المذاهب وأئمتها من العقوبة بأخذ المال. ـ أدلة الجمهور من أئمة المذاهب وعلماء الأمصار القائلين بعدم جواز العقوبة بأخذ المال. ـ أدلة القائلين بالجواز وهم ابن القيم، وكثير من الباحثين الجدد. ـ المناقشة والترجيح.

* **خاتمة**: فيها أهم النتائج.

هـذا وإنني لأتوجه بالشكر الجزيـل إلى أستاذي **الجليل فضيلة العلاّمة المحقق الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي** حفظه اللّه تعالى وأمتع به، الذي غمرني بفضله، فأضاف يداً بيضاء إلى أياديه البيض، المتواترة، وأتم معروفه، فتفضّل بقبول الإشراف على إعداد هذا البحث ـ بعد إذ أشرف على البحث الذي أعددته في مرحلة الماجستير ـ فمنحني الكثير من وقته العزيز، وأتحفني بملاحظاته العلمية القيمة، وتوجيهاته السديدة.

وإذ أقف عاجزاً عن مكافأة معروفه، فإني أسأل اللّه ﷻ ضارعاً أن يجعله ممن قام بحجته وأن ينصر به الحق والدين، وأن يبوّئه منازل الصِّدِّيقين،

ومجاورة سيد المرسلين عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم.

كما أتوجَّه بالشُّكر الجزيل لفضيلة، الأستاذ اللُّغويّ الأديب الشيخ عدنان ابن الشيخ إبراهيم حقي حفظه الله، على ما تكرَّم به من مراجعة هذا الكتاب، وإتحافي بالكثير من الملاحظات السَّديدة والقيِّمة، وبخاصَّة منها ما يتعلَّق بالنواحي اللُّغوية، فجزاه الله تعالى عني خير الجزاء.

وفي الختام فإني أحمد اللّه تعالى أولاً وآخراً على سابغ نعمه، الظاهرة والباطنة، ما علمت منها وما لم أعلم، وأسأله ﷻ أن يوفقني بمنّه وكرمه لأداء شكره، وأن يكرمني ويشرِّفني بخدمة دينه، وأن يُجَنِّبَني الزَّلل في النية والقول والعلم. وأن يجعل عملي هذا وسائر أعمالي في حرز القبول عنده، وأن يهَبني نعمة الأنس به والإخلاص له، إنه أرجى من سئل وأكرم من أعطى.

مُحَمَّد جنيد الديرشوي

❑ ❑ ❑

تمهيد

مفهوم الحرية:

لعلك لا تجد كلمة أكثر دوراناً على ألسنة الناس، ومصطلحاً أكثر تداولاً وشيوعاً فيما بينهم، وهدفاً ينشده الجميع على اختلاف مللهم ونحلهم، ويسعون إليه ويضحُّون من أجله بالغالي والنفيس، كالحرية التي هي ـ في نظر الجميع ـ أولى مقومات الشخصية الإنسانية.

ولكن الغريب حقاً ـ مع هذا كله ـ أن تعلم أن الناس قلّما اختلفوا في شيء كما اختلفوا في تعريف الحرية وتحديدها، حتى غدت الحرية التي يفترض أن يكون فيها حل كل المشكلات الإنسانية أعقد المشكلات أو مشكلة المشكلات؛ ولذا فلابد لنا من وقفة معها، نعرّف بها ونبين مواقف الناس منها واختلافهم فيها، مع بيان سبب ذلك.

ونبادر أولاً إلى القول بأن مدلول كلمة الحرية ـ في العربية ـ قد خضع للتطور، فتوسع عما كان عليه في القديم، فليس ما يتبادر إلى ذهننا اليوم من كلمة الحرية، وما نفهمه منها، هو ذاته الذي كان يفهم منها في العصور الغابرة، فلقد كانت تطلق كلمة الحرية في آماد متطاولة في مقابلة العبودية والرِّق. ففي اللسان: «الحر نقيض العبد، والحرة نقيضة الأمة»[1].

فإذن لفظ الحرية من الألفاظ ذات المعاني النسبية، التي لا يتصور معناها إلا

---

(١) لسان العرب: لابن منظور، وانظر القاموس المحيط للفيروز آبادي مادة (حرر).

بعد ملاحظة معنى الرق والعبودية. والرقيق هو الآدمي المملوك لآخر، والحرُّ مَن ليس كذلك.

هذا هو معنى الحرية وحقيقتها في أصل اللغة. وهو ما جرى عليه الناس واستمروا عليه إلى زمان غير بعيد، قال التهانوي: «الحر لغة: الخلوص، وشرعاً: خلوص حكمي يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه. والحرية مثله. ويقابله الرقيق»(١).

على أن هذا المعنى ليس هو ما نبحث عنه في دراستنا هذه، بل ثمة معنى آخر للحرية استعمله المولّدون على سبيل المجاز، فشاع شيوعاً واسعاً بين الناطقين بالعربية، حتى أصبح هو الذي يتبادر إلى الذهن عند إطلاق كلمة الحرية، لا سيما بعد أن زال نظام الرق وتُنوسيت أحواله.

هذا المعنى الحديث للفظ الحرية هو «تصرف الإنسان على النحو الذي يشاء، لا يصرفه عن ذلك أمر غيره»(٢).

ويعود تاريخ هذا الاستعمال المجازي الجديد لكلمة الحرية إلى بداية القرن الثالث عشر الهجري بعد أن ترجمت كتب تاريخ فرنسا، وثورتها التي قامت فيها سنة ١٧٨٩م ورفعت شعارات حقوق الإنسان والحريات، وعبرت عنها بلفظة من اللغة اللاتينية وما تفرع منها من لغات أخرى، وهي (liberte)

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٤١.

(٢) قارن بمقاصد الشريعة للعلامة محمد الطاهر بن عاشور ص١٣٠ وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام: العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ص١٦٠. وفي معنى هذا قول برتراندرسل: «إن الحرية لتقتضي أن تكون إرادتنا وليدة رغباتنا، لا وليدة قوى ملزمة تضطرنا إلى أن نفعل ما لسنا نريد أن نفعله». انظر مشكلة الحرية: د. زكريا إبراهيم ص٤٣، وانظر حرية الإنسان في ظل عبوديته لله تعالى: د. البوطي ص٢٥.

وتدل على معنى: الفاعل لما يريد.

وأقـرب كلمة عربية من هـذا المعنى، هو ما يعبر عنـه في اللغة العربية بالانطلاق والانخلاع من ربقة القيد. وإذ قد كان من أسبق صور هذا الانطلاق تبادراً إلى الأذهان، صورةُ الانعتاق من الرق والفكاك من الأسر؛ لما أن نظام الحكومة الملكية في فرنسا كان نظاماً إقطاعياً، يقطع فيها الملوك أناساً بعض الأراضي فيكونون أمراء عليها، ويعدّ سكان هذه الأراضي عبيداً للأمير، يأمرهم بما يشاء من الأعمال ويمنعهم من مزاولة ما يشاء منها، وعندما جاءت الجمهورية على إثر قيام الثورة الفرنسية، قوّضت ذلك النظام، وقرّرت انطلاق الناس من تلك القيود، وعبرت عنه بما ترجم له المترجمون بكلمة الحرية تشبيهاً وتقريباً[1].

ولا شك أن كلمة الحرية أثيرة عند قلب الإنسان، ولها جاذبيتها وجمالها وسحرها في النفس، فلذا قلّما تجد قلب الإنسان يخفق لشيء كما يخفق للحرية ويهفو إليها، ولا غرو؛ فإن الحرية هي الميدان الفسيح، والمناخ السليم الذي تنطلق فيه العقول متسابقة إلى الإبداع والابتكار، وتتفتّق عن المواهب، التي تنمو فيه وتترعرع، وبدونها تصاب المواهب العقلية بالفتور والخور، بل ربما حاق بها الموت.

ولكن الحرية ـ مع ما لها من الأهمية الكبرى، ومع كونها فطرة أصيلة في الإنسان ـ كانت منذ القديم ولا تزال إلى الآن ـ كما ذكرت آنفاً ـ أعقد مشكلة شغلت حيزاً كبيراً من التفكير الفلسفي والاجتماعي والتربوي، حتى أعلن الكثير من الفلاسفـة والمفكرين عن استسلامهم أمامهـا وعجزهم عن حلهـا، بلسان

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: العلامة محمد الطاهر بن عاشور ص١٦٠. مفهوم الحرية في الإسلام: فرانزروزنتال ص٢٤.

الفيلسوف البريطاني Bain الذي قال: «حقاً إن هذه المشكلة ـ أي مشكلة الحرية ـ هي قفل الميتافيزيقيا الذي علاه الصدأ من كل جانب»[١].

وعلى الرغم من أن الحرية هي التي تجعل الحياة ذات معنى ومغزى؛ فإن عدم اتزانها، وإطلاق العنان للناس ليفهموها كما يشاؤون، وكما تملي عليهم أهواهم ورغباتهم ونزوات أنفسهم، قد جرَّ على الإنسانية من الويلات والكوارث ما تعجز الألسنة عن التعبير عنه، وتكلّ العقول عن الإحاطة به؛ فكم من أناس أوحت إليهم أهواؤهم ووسوست إليهم أنفسهم أن يطلقوا العنان لحرياتهم، وأن يتمتعوا بها مطلقة من كل قيد، جعلوا من حرياتهم قيوداً وأغلالاً صفَّدوا بها مَن حولهم من المستضعفين[٢].

وكان لا بد أن ينجم عن ذلك فوضى اجتماعية وأن يشيع التهارج، ويتحول المجتمع إلى حلبة صراع يسعى كل فرد فيه إلى مغالبة أصحابه، والانتقاص من حقوقهم، وزيادة رصيده هو من الحرية على حساب حرياتهم، وكان من البد هي ـ والحالة هذه ـ أن يتسلط الأقوياء وأن يطغوا، وأن يذل الضعفاء ويُقهروا، وأن يفقدوا أدنى درجات الحرية. وإن شواهد التاريخ الماثلة أمامنا في آثار الهياكل التاريخية لتتحدّث عند الاسترقاق في صور منقوشة أزلية، تصف إذلال المستعبد، بل إن الآثار العظيمة الخالدة التي يزهى بها أصحابها اليوم ويعدّونها من مآثر أجدادهم ومفاخرهم، لتحكي لنا قصة الاضطهاد الذي عانى منه أولئكم المستضعفون، من جراء طغيان طوفان الحرية لدى الكبراء.

لقد بني هذا المجد الباسق على كواهل المستضعفين، بل على جماجمهم

---

(١) مشكلة الحرية: د. زكريا إبراهيم ص١٠.

(٢) حرية الإنسان في ظل عبوديته لله تعالى: فضيلة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص٢٧.

في كثير من الأحيان فكانوا ضحيتها، وذاقوا علقمها وصابها، ليقطف السادة والكبراء ثمارها وأزهارها دون أن يبذلوا أدنى تعب.

إن هذه الآثار العظيمة التي يخشع الإنسان ويجثوا أمام عظمتها وعظمة بناتها لأول وهلة؛ تحكي لنا قصة تلك المأساة بل المآسي التي طالما قاسى آلامها الضعفاء والمظلومون في سبيل إقامة صروحها وإشادتها.

لقد تكفلت هذه الآثار بنقل أنين ضحاياها إلينا بأمانة تامة، مخترقة جدران الأزمنة المتطاولة التي تفصلنا عنهم فسمعها عقلاء الناس ووعوها، فلذا لم يكن أمراً عجباً أن تجد ـ بعد هذا ـ كبار الفلاسفة والمفكرين الذين كانت الحرية هاجسهم، ومطمح أفئدتهم يعترفون ـ مرغمين ـ بأن الحرية المطلقة ليست سوى خيال مجنح، أو حلم أسطوري يستعصي على التطبيق من دون كوارث هائلة تجرها على البشرية، فسجّلوها في قائمة الأماني التي تدغدغ الأفئدة، ولا أمل في تحقيقها، فلذا تنادوا بضرورة وضع السدود أمام طغيان الحرية المطلقة الجارف.

كما أن هناك قيماً عليا، وأهدافاً لا يستغني عنها الإنسان مهما كانت عقيدته، ومهما كانت ثقافته، كالعدالة، والرفاهية، والأمان، والسعادة... الخ جعلتهم مستعدين لتقليص الحرية من أجل هذه القيم، التي من جملتها الحرية ذاتها، فظهر منهم من يطرح شعار «ضرورة خنق الحرية من أجل الحرية»[1]. وحتى أولئكم الذين تبنوا مذاهب اللذة والمنفعة، ورأوا أن الخير هو اللذة، وأن الشر هو الألم، وأن أي قيد على الحرية إنما هو ألم، ومن ثم فهو شر، حتى أولئكم قالوا: إن التقييد شر لا بد منه، وأذعنوا بضرورة إقامة التوافق والانسجام بين

---

(١) حدود الحرية: إيزايا برلين ص١٣.

حريات الناس كافة، من خلال تحديد مجال العمل الحر بالنسبة إلى الفرد، وأيقنوا أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا بفرضه بقوة القانون، فقالوا: إن القانون شر لا بد منه.

وهنا وقعت المشكلة الكبرى، التي تحتوي على أسئلة كبيرة وخطيرة، لم يتفق الناس على أجوبة متحدة بخصوصها، وتباينت مواقفهم تجاهها، واختلفت آراؤهم فيها أشد الاختلاف.

من هذه الأسئلة: ما هي حدود الحرية، أو ما هو المجال الذي يجب أن يبقى فيه الفرد حراً وما الحدود التي يجب أن يقف عندها، وأن لا يتجاوزها، وما هي السلطة التي عساها تتكفل برسم الخطوط الفاصلة بين المجالين الممنوع والمسموح هذه العملية التي هي غاية في الخطورة والحساسية؟. والناس بين متحمس لزيادة رصيد الفرد من هذه الحرية، وداعٍ إلى توسيع نطاق الحرية الفردية، وبين منادٍ بضرورة تقليصها ومؤيد لتقييدها.

وأود أن ألفت الانتباه هنا إلى أن مما يسمى (بمشكلة الحرية) ليست مشكلة إنسانية عامة ـ وإن كانت هي كذلك من وجهة نظر الغالبية العظمى من شعوب العالم، وهي تلك التي تتبنى الاتجاه المادي ـ فإن هنالك الاتجاه الإيماني، أو المدنية الدينية التي لا تشكل الحرية أية مشكلة من منظورها، وفي نظر أصحابها!.

ولذا فإني سأقوم بتحليل هذه المسألة وبيان طبيعتها وأسبابها من خلال المنظورين المادي والإيماني، موضّحاً موقف هذين الاتجاهين منها، وكيفية تعامل كل منهما معها على حدة، والسبيل الذي سلكه لمعالجتها. ولأبدأ أولاً ببحث وبيان الموقف المادي، ثم لأعقبه ببيان الموقف الديني.

الحريّة في المنظور المادّي: إن من طبيعة الاتجاه المادي، ومن ثم من

طبيعة الإنسان المادي، أنه لا يتعامل إلا مع ما هو محسوس ومشاهد وخاضع للتجربة، فهو لا يضني نفسه بالتعامل مع الغيبيات، ولذا تراه أبعد ما يكون عن قبولها أو التعامل معها، ومن البدهي ـ والحالة هذه ـ أن يُخْرِجَ الله من حسابه في تعامله مع الحياة، وكذلك أن يسقط من اعتباره وجود اليوم الآخر؛ فيتجه نظره إلى الأرض بالكلية، ولا يكاد يسمو عليها قِيد شبر، فيندفع إلى الوقوع في أسرها وتَعَشُّق ما تزخر به من الزينة والزخرف بنشوة عارمة؛ إذ هو يرى فيها فردوسه الأعلى. ولكنه يلتفت فيرى كيف أن الموت يتخطَّف أقاربه وأصحابه من حوله، فيرى تعاقب الليل والنهار أشبه ما يكون بحركة حجري الرحى، يطحنان الإنسان ويتخطيانه، بعد أن يقذفا به إلى ظلمات بحر العدم. ويرجع إلى نفسه ليجد عجزه التام عن القيام بأي حيلة تجاه هذا الشبح المخيف، ولا يجد أي سبيل للخلاص من فتكه، ولا كوابح ليوقف بها سيل البشرية المتدفق الذي يسير في طريق الفناء.

ونظراً لكون أفق الإنسان المادي يقف عند حدود ما هو مادي ومشاهد؛ فإنه لا يخترق حاجز الموت إلى ما وراءه من عالم الغيب وحقائقه، بل يرى في الموت العدم الخالص؛ فلذا تراه يسعى سعيه اللاهث للتمتع بما في فردوسه من شتى صنوف اللذائذ وألوان المتع، ويجعل من المنفعة واللذة هدفه الأول، فيسلك إليها مختلف السبل دون أن يقف عند القيم الأخلاقية والمثاليات، بل إنه يبعد شبحها عن خياله لئلا تنغص عليه عيشته، فإن حياته هذه هي فرصته الذهبية القصيرة والوحيدة، وهو إذا مات دون أن يكرع أكبر قدر يستطيعه من ألوان النعيم؛ فإنه سيخسر فرصته هذه التي لن تُعوَّض إن فاتت، ولن تبكي عليه السماء ولا الأرض إن مات في سبيل القيم وضحى من أجلها بنصيبه من المتعة واللذة. وما دامت فرصته قصيرة، ووقوعه صريعاً بين براثن الموت وشيكاً،

ونصيبه من تناول المتع قليلاً في حساب الزمن، فليكن هذا القليل صافياً زلالاً، وليتجنب حديث القيم والمبادئ والمثاليات التي من شأنها أن تعكر صفاء متعته وتنغص عليه عيشته. هذه هي النظرية التي تتولَّد من إنكار الآخرة عملياً ـ وإن ادُّعي الإيمان بها نظرياً ـ وهذه النظرية ذاتها كانت هي السائدة في العصر الجاهلي. لقد كانوا يقولون: «الموت حق، فلماذا نقضي هذه الأيام العديدة من الحياة ـ التي ليست بعدها حياة أخرى ـ في الظمأ والحرمان، والموتُ بالارتواء أفضل من الموت في الظمأ. ولقد حفظ لنا التاريخ صورة ذلك العصر، وما زال يردّد على مسامعنا أبيات طرفة بن العبد في معلقته ـ التي يتلو علينا فيها بأمانة وصدق نبأ الحالة الشعورية السائدة عند أهل الجاهلية ـ قائلاً:

ألا أيُّهذا اللائمي أحضرَ الوغى ... وأن أشهد اللذات، هل أنت مُخلدي

فإن كنت لا تسطيع دفع منيّتي ... فدَعْني أُبادرْها بما ملكت يدي

كريمٌ يروِّي نفسه في حياته ... ستعلم إن مِتْنا غداً أيُّنا الصَّدي

وأعرب عنها أيضاً ذلك الشاعر الآخر الذي يتعلل بقصر مدة الحياة قائلاً:

تَمتَّعْ من شَميم عَرار نَجدٍ ... فما بعد العشيَّة من عَرار

وقد عبَّر عن هذا الغربيون في صراحة ووضوح، وجانبوا الأساليب الشعرية المقنّعة فقالوا: «كُلْ، واشرب، وكن مرحاً. Eat & Drink & Merry».

وهذا الشعور هو الذي يفسر انتشار مذاهب اللذة والمنفعة والذرائعية في المجتمع المادي الحديث.

ولكن الإنسان المادي وجد نفسه ـ وهو في طريقه إلى إشباع نهمته من المتع ـ أمام سدود وحواجز تمثلت في الأفراد الآخرين، الذين يسعون هم أيضاً

سعيهم الحثيث واللاهث لأخذ قسطهم الوافر من المتعة. ولما كانت حرية الفرد تنتهي عندما تبدأ حرية الآخرين، وكان لزاماً عليه أن يقف عند حدّه وألا يتعدّاه إلى حمى الآخرين؛ فقد رأى في هؤلاء الحد الذي عليه أن يقف عنده، والنقيض الذي لا يمكن أن ينعقد بينه وبينهم أية مصالحة حقيقية(١)، ومن هنا تولّد في

---

(١) أقوال: «مصالحة حقيقية» لكي لا أكون متجنياً على الحقيقة، ولا يأتي من يحتج علينا بما نراه من مظاهر الاتحاد والتعاون بين أفراد المجتمعات المادية، مما نحلم نحن بمعشاره في مجتمعاتنا الإسلامية اليوم. ولا شك أن هذا الاحتجاج وارد، وله حظ كبير من الصحة بحسب الظاهر، ولكننا عندما ننعم النظر نتبين أن ما نراه من مظاهر التلاحم والتعاضد في المجتمعات المادية مرده إلى عجز الفرد عن تحقيق مصلحته بل عن تأمين الضروري من متطلبات عيشه، إلا من خلال هذا التلاحم والتعاون مع الجماعة والإخلاص لها.

ولا شك أن ما يشي به هذا التلاحم الظاهري من قيمة أخلاقية رفيعة، بحسب الظاهر، ليس له في تقوم الأخلاق وميزاتها قيمة تذكر؛ ذلك أن هذه الأخلاق ليست أخلاقاً إنسانية، وإنما هي ـ في حقيقتها ـ أخلاق اقتصادية تمليها الأنانية ويقود إليها الحرص على مصلحة الذات، ولذا نجد دائرة هذا الاتحاد والتعاون تضيق وتتسع تبعاً لما تستدعيه المصالح، فعندما لا يستلزم تحقيق المصلحة التعاون إلا بين عدد قليل من الأفراد، تضيق دائرة الوحدة، في حين أن هذه الدائرة قد تتسع لتستوعب الأمة كلها عندما يتوقف تحقيق المصلحة على ذلك، كما في حالات التصادم والصراع مع الأمم الأخرى. وهنا نجد أن الحديث عن الحريات والقيم الأخلاقية قد أودع في زوايا الإهمال، وقد طواه النسيان، بل التناسي، وليس هذا فحسب، بل إنك تجد أشد المتحمسين للأخلاق والحريات قد خفتت أصواتهم واختفت بالكلية، واستعاضوا عن فلسفتهم القديمة التي تنشد الحرية وتدعي الأخلاق، فلسفة أخرى تتفق مع مصالح أمتهم ومن ثم مع مصالحهم الشخصية، يحاولون من خلالها اختراع صيغ فلسفية تسوغ قهر الضعيف وإذلاله. تجد من مصاديق هذا الكلام الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت ميل مثلاً صاحب كتاب الحرية والمناضل من أجلها بحماس بالغ، فهو يقول في كتابه =

الذهن الغربي فكرة الصراع، الذي صبغ حياتهم كلها؟ بما في ذلك أفكارهم وفلسفاتهم وعواطفهم، فتحولت الدنيا في نظرهم إلى حلبة صراع، من تخلف فيها عن الركب أو ضعفت قوته فعجز عن ابتلاع الآخرين؛ كان لا بد أن يكون هو المأكول، وقد ظهر هذا الشعور على الصعيد الفلسفي في نظريات الصراع، والبقاء للأقوى.

وفي حمأة هذا الصراع كان بدهياً أن يبحث الفلاسفة والعقلاء والمفكرون عن سبيل للخروج من هذا المأزق، وإيجاد صيغة للحل السلمي والمصالحة، وتحقيق نوع من الانسجام والتوافق بين الرغبات المختلفة للتخفيف من غلواء هذا الصراع.

ولكن، من عسى أن يكتب لهم بنود هذا الصلح، ثم ما الذي يحملهم على الانصياع لقراره والخضوع لحكمه، وما الضمانة بأن هذا الذي يتظاهر بأنه يسعى للوفاق ويلبس مسوح المصلحين، ليس مخادعاً، يتخذ من الصلح وسيلة

= هذا ص٣٥: «الأمم الهمجية والمتأخرة حضارياً، إذا تهيأ لها حاكم مصلح ساغ له اتخاذ أي الوسائل الموصلة إلى بغيته. ولهذا كان الاستبداد وسيلة مشروعة لحكم الأمم الهمجية؛ ما دام الإصلاح هو الغاية المقصودة وما أمكن تبرير الوسيلة بإدراك هذه الغاية».

وإذا تأملت كلامه هذا وجدته ينظر من طرف خفي إلى حال دولته بريطانية مع مستعمراتها المتخلفة، يوم كان هو عضواً في البرلمان البريطاني، وهل احتجّت بريطانيا وفرنسا بغير هذه الحجة عندما استعمرت بلادنا وغيرها من البلدان الأخرى، وهل عدَّت نفسها إلا قائمة مقام هذا الحاكم المصلح، الذي يسعى لانتشال المتخلفين من ورطة التخلف ليلحقهم بركب الحضارة والتقدم؟!، إذن، فما نراه من مظاهر التصالح، وحديث الأخلاق ليس سوى مناورات، يبتغي من ورائها تحقيق المصالح، وليس ثمة شيء منها يبعث عليه دافع أخلاقي أصيل، أو شعور إنساني نبيل.

إلى تحقيق مآربه ومصالحه هو، دون الآخرين؟؛ فإن كل إنسان منهم يتهم الآخرين في قرارة نفسه؛ ذلك أنه يراهم من خلال مرآة ذاته هو، ويرى فيهم نسخاً مُتكرِّرة عنه، ولما كان الشعور بالاتهام والقلق تجاه الآخرين يساوره ويطغى عليه؛ فهو على يقين أن مشاعر الآخرين تجاهه كذلك، وهذا هو الشعور المتبادل بين سائر أفراد المجتمع، ولا ريب أن من شأن شرارات هذه المشاعر أن ينقدح عنها عدم الثقة بين الناس، وعدم الاطمئنان من بعضهم لبعض، وأن ينجم من جراء ذلك مشكلة وضع الحواجز أمام الحرية. تلك هي مشكلة الحرية وهذه هي طبيعتها وأسبابها في المجتمع المادي، في نظري، وهذا هو ما زَجَّ مفكريهم وفلاسفتهم في ظلمات من التخبط لا يرجون منها خلاصاً. فما موقع هذه المسألة في الإسلام وما موقفه منها؟ هذا ما سنبينه الآن.

مسألة الحرية في الاسلام: يبدأ الإسلام أولاً بتعريف الإنسان بهويته وبأنه عبد مملوك لإله قادر حكيم، ويقيم الأدلة والبراهين القاطعة على ذلك، ثم يبين أن طبيعة العلاقة بين العبد والرب هي الرحمة والرأفة ـ على عكس ما تصوره بعض الديانات الأخرى، من كون هذه العلاقة مشحونة بغضب الرب على العبد وإرادته الانتقام منه وتعذيبه ـ لأن من أسنى أسماء الله الحسنى «الرحمن الرحيم»، ويصب الإسلام هذه القناعة في قلب المسلم وينقشها فيه، من خلال تذكيره بهذا المعنى سبع عشرة مرة ـ على الأقل ـ في كل يوم وليلة، إذ يؤدي صلواته الخمس المفروضة عليه، عدا الآيات الكثيرة الأخرى التي تؤكد هذا المعنى، من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[البقرة: ١٤٣]. فيطمئن الإنسان إلى هذا الإله، ويلقي السمع ـ إلى إرشاداته وتوجيهاته ـ وهو شهيد، فيدرك أن سبيل الخلاص من استعباد الناس بعضهم لبعض، هو أن يذعن الجميع بعبوديتهم لله تعالى، لأنه يتشبّع بالقناعات والمفاهيم التي يقرؤها في

كتاب الله ﷻ من من مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[آل عمران: ٦٤]. فإذا قُدِّر أنه لم ينجذب إلى نور هذه الآيات باللطف والرغبة، جاءته هزات قوية لتوقظه من سباته، من خلال لفت انتباهه إلى هذا الكون الكبير الذي يخضع لجلال المولى سبحانه وتعالى، بمثل قول الله ﷻ: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[آل عمران: ٨٣]. فلا مناص للإنسان حين يبتغي سعادته وراحته وطمأنينة باله وصلاح حاله من أن يستسلم لخالقه بالإرادة والاختيار، كما أنه هو والكون كله ـ بما فيه ـ مستسلم له بالجبر والاضطرار، وذلك ليتناسق مع النظام الكوني كله.

ثم إن الإسلام يرتفع بالإنسان ويشده إلى الأعلى، لينيط نظره بالسماء أكثر من الأرض، وليجعل الآخرة أحب إليه من الدنيا، إلى درجة أن يؤْثِر التضحية بكثير من حظوظه الدنيوية لتسلم له آخرته، فنعيم الدنيا ـ مهما كان ـ فهو قليل وحقير إلى جنب نعيم الآخرة الأبدي، فيسود التسامح بين الناس بدل المشاحة، وبهذا يزول كثير من المشكلات التي يئن الإنسان المادي والمجتمع المادي تحت وطأتها! ومنها مشكلة الحرية. ولنستعر الآن بيان أستاذنا الدكتور البوطي حفظه الله وهو يصوغ لنا بعبارته كيفية حل الإسلام لهذه المسألة قائلاً:

«إن حل المشكلة رهن بمعرفة الإنسان هويته، وإدراك أنه عبد مملوك لله، ومن ثم التهيؤ للإصغاء إلى تعاليم الله تعالى ومنهجه الذي رسمه لعباده، للتعامل على أساسه مع الكون والإنسان والحياة. فإذا ساد هذا اليقين في المجتمع الإنساني، وهيمن على أفئدة أفراده، تخلى الكل عن الصراع والخصومة، وتحرر الجميع من استبداد الأقلية والأكثرية، ودانوا جميعاً لحاكمية الله سبحانه

وسلطانه بثقة واطمئنان. وتأملْ في قولنا: «بثقة واطمئنان». إن هذا هو أساس الحل ومصدره، ذلك لأن هذه الثقة عندما تكون حقيقية وتامة، تجعل صاحبها يتجه بمحض اختياره إلى الخضوع لنظام الله وحكمه، إذ هو يوقن بأن ذلك هو الخير الذي لا ريب فيه، فكأن انضباطه بتعاليم الله تعالى ينبع من اختياره الداخلي، ولا يُقْبِل إليه من أي قسر خارجي. وهكذا. فإن قيود النظام الإلهي لا تعدّ محّجمة أو مضيقة لشيء من مجال حرية الإنسان الذي عرف ربه، ثم وثق بعدله ورحمته. وفي أشد الأحوال التي تتخالف فيها هذه الأنظمة مع رغائبه ورعوناته، فإنه يستسلم لها استلام المريض لطبيبه الذي أيقن ببراعته العلمية وتأكد من إخلاصه له في الرعاية والتطبيب، ألا ترى أنه ـ حتى وهو يتأوه تحت مبضعه الجراحي ـ يشكره باللسان ذاته الذي يتأوه به؟ أجل، إنه باستسلامه هذا إنما يمارس حريته، ولا ينتقص من أطرافها شيئاً. كل ما في الأمر أنه يجب البدء بترسيخ العقيدة واليقين القلبي أولاً، إذ هو، لا غيره مصدر الثقة والاطمئنان»(١)

هذا عن الحرية في الإسلام، فلننتقل بعد هذا إلى ذكر نبذة عن الحرية الاقتصادية في واقع المجتمعات البشرية والمذاهب الاقتصادية المختلفة قديماً وحديثاً.

الحرية الاقتصادية خلال التاريخ:

من المعلوم أن تدوين تاريخ المجتمعات لم يبدأ إلا بعد قيام الحضارات، وفي ظل قيام الدولة، وذلك بعد أن كثرت الحلقات المفقودة في السلسلة الزمنية المتطاولة والممتدة بين المجتمع المتحضر وبين تلك المجتمعات البدائية، التي ربما كانت موغلة في القدم إلى مئات الآلاف، بل ربما إلى آلاف الآلاف من السنين، ولذا؛ فإن النتائج التي توصَّل إليها العلماء في دراساتهم وأبحاثهم أقرب إلى الرجم بالغيوب، منها إلى القرارات العلمية؛ ذلك أنها ضعيفة المستند

---

(١) حرية الإنسان في ظل عبوديته لله تعالى: د. البوطي ص٢٩ ـ ٣٠.

ويعوزها المزيد من الأدلة والبراهين.

ومن فروع هذا التاريخ البدائي، التاريخُ الاقتصادي، فقد تباينت آراء العلماء فيه واختلفت اتجاهاتهم، وتناقضت، وقد كان قصارى ما تمكنوا من الاعتماد عليه من الأدلة ملاحظة بعض الشعوب المتخلفة في مجاهل من الأرض، كبعض جزر المحيط الهادئ، أو بعض المناطق من أفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاتينية، نظراً إلى أنها تمثل ـ بنظر هؤلاء الباحثين ـ صورة أمينة عن الطفولة الإنسانية الأولى، التي احتفظت ببقائها إلى اليوم، ولم تنقرض تحت وطأة المدنية والحضارة، أو أنها استطاعت أن تعيش إلى الأمس القريب ثم اختفت(١).

أما الحديث عن الحرية الاقتصادية، والقيود التي يمكن أن ترد عليها، فإنه إنما يرد في المجتمعات التي ارتقت عن مستوى الحياة البدائية، وأساليب الإنتاج فيها، أي في المجتمعات المدنية، أو المتحضرة حيث تنشط مختلف الفعاليات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتظهر الزراعة وتتطور الصناعات وتزدهر التجارات، ويظهر الثراء، وتتضارب المصالح، سواء كانت مصالح الأفراد فيما بينهم أو مصالح الأفراد مع مصلحة الدولة. أما المجتمعات البدائية، فإن الناس فيها يتعاونون فيما بينهم لسد الرمق، وإقامة الأوَد، والمحافظة على البقاء، ويكون المجتمع كله كشخص واحد، وتعدد الأفراد فيه كتعدد الأعضاء في الجسد الواحد. وكذلك فإن مما يجعل الحديث عن الحرية الاقتصادية غير ذي أهمية في المجتمع البدائي، وفرةُ الموارد في الطبيعة للجميع، كتوفر أشعة الشمس، والهواء؛ فينال كل إنسان نصيبه منها دون مزاحمة مع الآخرين لأن

---

(١) تطور الملكية الفردية: أحمد محمد غنيم ص٣، ٧.

التزاحم والتنافس إنما يظهران عند قلة الموارد، وهنا تكفي الموارد للجميع، وتزيد على ما يحتاجون إليه، ومن ثم فلا يتنازعون حتى تثار مسألة تقييد الحرية الاقتصادية.

ولكن هـذا لا يعني أن الحل ملقى على الغارب بالكلية فـي المجتمع البدائي، وأن كل فرد فيه يتصرف كما يشاء، بل إن دراسات العلماء تظهر أن البدائيين لم يكونوا هَمَلاً، ولم يَعْدَموا التنظيم في العمل، ولا حتى في تقييد أنشطتهم بما يتلاءم مع مصلحة المجتمع وأفراده. ولعل هذا يتجلّى بشكل واضح من خلال معرفة شكل الملكية السائدة في تلك المجتمعات، ذلك أن حرية التملك هي أساس الحرية الاقتصادية، وما عداها فهو فرع عنها وتبع لها.

وقد اختلفت نتائج أبحاث العلماء في هذه المسألة لعدم توفر أدلة يقينية، وكانت حصيلة دراساتهم ظهور اتجاهين متناقضين، وآخر وسط بينهما.

فأما **الاتجاه الأول**: فيرى أن الشكل الأول الذي عرفه العالم من الملكية، والذي كان هو السائد في المجتمع البدائي، هو الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، والأراضي، والحيوانات، فقد كان الكل يعملون ويكدون، ثم يكون ما ينتجونه مشاعاً بينهم، ولا يملك الفرد سـوى ملابسه وسلاحـه، وحاجته الاستهلاكية الشخصية من الطعام والشراب[1]، وممن جنح إلى هذا الرأي ماركس وإنجلز وروسو، واستدل إنجلز لهذا الرأي في كتابه (أصل العائلة، والملكية الخاصة في الدولة). بالحال في بعض جزر المحيط الهادئ الباسيفيك التي تمثل نموذجاً أصيلاً عن المجتمع البدائي، وقـد كان يعيش فيها حـوالي ٧٠٠ شخص، بل قبائل كاملة فـي بعض الأحيـان، تحت سقف واحد، وفـي اقتصاد مشترك، ثم

(١) تاريخ الوقائع والأفكار الاقتصادية: د. عبد الرحيم بوادقجي ص٤.

توصل إلى هذه النتيجة ذاتها العالم الأمريكي مورغان عام ١٨٧٧م بعد أن درس مطولاً القبائل المتوحشة، ونصف المتوحشة في أمريكا وجزر المحيط الهادئ[١].

أما الملكية الفردية فلم تظهر إلا بعد مرحلة الزراعة وتدجين الحيوانات، وظهور الأدوات المعدنية[٢]، حيت تحسنت معيشة الإنسان نتيجة تطور أدوات الإنتاج، وتقسيم العمل، فأصبح لديه متسع من الوقت، يستطيع أن يصرف فيه شيئاً من جهده وطاقته لأعمال خاصة؛ فظهرت الملكية الفردية، وأصبح بعض الأفراد يسعون لاستغلال الآخرين، فتجمعت الثروة في أيدي الأقوياء، واسترقّوا الضعفاء، وكانت الملكية الفردية بذلك أصل البلاء، في حين أنه في الأسلوب البدائي للإنتاج، حيث كان الجميع يتعاونون لتأمين لقمة العيش فحسب، لم يكن هناك فائض من الإنتاج، ومن ثم لم يكن هناك استغلال من قبل الأفراد بعضهم لبعض[٣].

ـ في حين يرى الاتجاه المقابل أن الملكية الفردية كانت سابقة في الظهور على الملكية الجماعية، مستدلين على ذلك بأن أول ملكية عرفتها الإنسانية، هي ملكية الإنسان لملابسه، وسلاحه، وأدوات زينته وحليه، ثم ملكيته لزوجه ورقيقه، ولم تظهر الملكية الجماعية للعقار إلا في عصور لاحقة، بل إن بعض العلماء والباحثين، من أمثال العالم الفرنسي (فوستيل دوكلانج) يذهبون إلى أن الملكية الجماعية للأرض حيثما ظهرت في بعض الشعوب البدائية، لم تكن إلا ردّ فعل للنظام الفردي الذي سارت عليه هذه

(١) التطور الاقتصادي للمجتمع: سيغال ترجمة نجاة قصاب حسن ص٦ ـ ١٢.

(٢) قصة الملكية: علي عبد الواحد وافي ص٢٣.

(٣) تاريخ الوقائع والأفكار الاقتصادية د. بوادقجي ص٥، التطور الاقتصادي للمجتمع: سيغال: الموضع السابق.

الملكية ذاتها حيناً من الدهر في مرحلة سابقة[١].

ـ **أما الاتجاه الوسط**: فيرى أن الشكلين من الملكية كانا يسيران جنباً إلى جنب في المجتمع البدائي، وأنهما نشآ بصورة طبيعية تلقائية، فقد كانت ملكية بعض الثروات مشتركة في المجتمع البدائي، وكانت ملكية بعض الثروات الأخرى فردية، بل إن الشيء الواحد، ربما ترددت ملكيته بين الملكية الجماعية، والملكية الفردية، كأراضي المراعي والغابات الطبيعية مثلاً، فقد كانت تعدُّ ملكية جماعية، فإذا سُوّيت واسُتصلحت للزراعة، استحال ملكيتها إلى ملكية فردية، ثم قد تهمل بعد ذلك، وتترك أرضاً للمرعى فتعود إليها الملكية الجماعية من جديد[٢].

هذه هي خلاصة أبحاث العلماء ودراساتهم عن المجتمع البدائي، فلننتقل بعدها إلى الحديث عن الحرية الاقتصادية والقيود الواردة عليها في الحضارات القديمة، ولنبدأ بمصر القديمة وبابل.

ـ **مصر القديمة وبابل**: يقرر المؤرخون أن مصر قد أفلحت منذ بداية التاريخ، تقريباً، في وضع نظام اقتصادي تشرف عليه الدولة. ففي مجال الصناعة ظلت صناعة التعدين قروناً كثيرة محتكرة للدولة، أما في مجال الزراعة فقد كانت أرض مصر كلها ملكاً لفرعون، لا يستطيع أحد أن ينتفع بشبر منها إلا بإذنه، وكان على الزارع أن يؤدي ضريبة سنوية عينية، تتراوح بين عُشر المحصول، وخُمسه.

وما كانت الدولة تنتظر موسم الحصاد، حتى تحدّد كمية الضرائب بناءً

---

(١) قصة الملكية في العالم: علي عبد الواحد وافي ص٢٣، نقض أوهام المادية الجدلية: د. محمد سعيد رمضان البوطي ص٢٥٣.

(٢) قصة الملكية: وافي ص٢٤، نقض أوهام المادية الجدلية: د. البوطي ص٢٥٤.

على ما تنتجه المحاصيل، بل كانت تحددها سلفاً، بالاعتماد على المقاييس النيلية، التي تسجل ارتفاع ماء النهر، لمعرفة ما سيكون عليه موسم الحصاد، وكمية ما ستنتجه المحاصيل(١).

ـ **أما بابل**: فقد شهدت تدخلاً من الدولة في كثير من المجالات، فكانت الدولة هي التي تحدد أثمان السلع، والأجور، والأتعاب، فأجر الجراح مثلاً، كان يقرره القانون، وحدد حمورابي أجور البنّائين، وضاربي الطوب، والخياطين، والنجارين، والبحارة، والرعاة وغيرهم.

وكانت الملكية الفردية للعقارات والمنقولات، أمراً مسلماً، ولا جدال فيه في القانون، على أنه كانت تفرض عليها ضرائب، وكانت هذه الضرائب تفرض باسم الإله، فقد كان يفرض على بعض الأراضي، أن تؤدي للهياكل ضريبة سنوية من التمر والحب والفاكهة، فإذا لم تؤدها نزعت الهياكل ملكيتها، وانتقلت هذه الملكية للكهنة في أغلب الأحوال. وكان هؤلاء الكهنة إلى جانب ذلك يملكون المساحات الشاسعة من الأراضي، وأعداداً عظيمة من العبيد، ويسيطرون على مئات العمال يؤجرونهم لغيرهم من أصحاب الأعمال، أو يسخرونهم لخدمة الهياكل، في حرف لا حصر لها(٢).

الحرية الاقتصادية عند الإغريق:

لم يُعنَ فلاسفة الإغريق كثيراً بالاقتصاد، وإنما كانوا يتعرضون لدراسة مسائله بشكل عرضي، على الرغم من أنهم تركوا أفكاراً اقتصادية لا يستهان بها، بل يرى بعض الباحثين أنها كانت اللبنة الأساسية في إرساء دعائم الفكر الاقتصادي

(١) قصة الحضارة: ول ديورانت ترجمة محمد بدران ٢/ ٨٢، ٨٤، ٩١.

(٢) قصة الحضارة: ول ديورانت ٢/ ٢٠٩ ـ ٢١٢.

الحديث ـ فإن أفكارهم هذه لم ترق في مجموعها إلى مستوى تشكيل (علم اقتصاد) مستقل عن بقية العلوم الاجتماعية الأخرى.

وتعود ضآلة جهودهم المبذولة في مجال الاقتصاد ـ إذا ما قُورِنت بإسهامهم في العلوم والمعارف الأخرى ـ إلى سببين اثنين:

أولهما: أن أكبر اهتمامهم كان متجهاً إلى السياسة، التي كانت شغلهم الشاغل، ولم يكن الاقتصاد قد بلغ من الأهمية، ما يخوله التأثير في نظام الحياة والدولة، ولذا فقد كانت أكثر جهودهم متجهة إلى بحث المسائل السياسية والدينية والأخلاقية، حتى إن ما أثر عنهم من الأفكار والآراء الاقتصادية قد أتت ضمن دراستهم لنظام الحكم دراسة سياسة، فلم يكن لهم بد من التعرض للنظام الاقتصادي للمجتمع.

ثانيهما: إن الحضارة الإغريقية ـ شأنها شأن سائر الحضارات القديمة ـ كانت تستخدم الأرقاء في الأعمال اللازمة للإنتاج؛ فولَّد هذا شعوراً عاماً لدى الشعب الإغريقي بازدراء مختلف الأنشطة الاقتصادية، فانصرفوا إلى التأملات الفلسفية، وأثر هذا على الاتجاه الفكري لفلاسفة الإغريق فلم يولوا اهتماماً يذكر بمشكلات العمل والنشاط الاقتصادي، فلذا قلّت بحوثهم في مجال الدراسات الاقتصادية.

أما هذه الأفكار والدراسات الاقتصادية القليلة، فقد تناولها كل من أفلاطون وأرسطو اللذين تعد كتاباتهما الأساس لدراسة الفكر الاقتصادي الإغريقي[1]. ولذا فإننا سنعرض فيما يلي لأبرز آرائهما الاقتصادية، وفي مقدمتها، موقفهما من الحرية الاقتصادية. ولنبدأ أولاً ـ ببيان آراء أفلاطون.

---

(١) الاقتصاد السياسي: علي عبد الواحد وافي ص٦٤. تطور الفكر الاقتصادي: د. حسين عمر ١/ ٢٣ ـ ٢٤.

أفلاطون: ٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق. م:

قسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى: طبقة السادة: تتألف من الفلاسفة الذين يحكمون ويديرون دفّة السياسة بمالهم من الوعي العلمي والمعرفة.

الطبقة الثانية: طبقة المحاربين: الذين يتولون عبء الدفاع عن البلاد وسكانها.

وقد قرر أفلاطون إلغاء الملكية بالنسبة لهاتين الطبقتين، وأن يظل أفرادهما بمنأى عن عالم التجارة والمال، إلى درجة أن لا يعرفوا النقود إطلاقاً، بل طبّق عليهم شيوعية مطلقة، تشمل كل شيء حتى الزوجات والأولاد، وذلك من أجل تحقيق التضامن الكامل بين الطبقتين، حفاظاً على أمن وسلامة المدينة الفاضلة التي أبدعها خياله، ذلك أن المال والأسرة يغريان الحكام للاستزادة من الثروة، باستغلال نفوذهم، كما يدفعهم ذلك إلى محاباة أقاربهم، فتختفي العدالة ويشيع الظلم والتباغض وأسباب الضعف والفساد، بتغلّب المصلحة الشخصية على مصلحة الجماعة. ولكنه شعر أخيراً بتطرف آرائه هذه ورجع عنها في كتابه «القوانين» وعلم أن نزعة التملك فطرة أصيلة في الإنسان، ولا يمكن انتزاعها منه؛ فسمح لهم بالتملك، ولكنه أجاز للدولة أن تتدخل في حالات سعي الأفراد للثراء الفاحش، أو في حالات الفقر المدقع، لما لهاتين الحالتين من أثر سلبي على الإنتاج وجودة المنتجات. أما الثراء فيسبب الركون إلى الدعة والكسل فيقل الإنتاج، وأما الفقر فيحول دون إمكانية تزويد المنتج بما يكفي من مستلزمات ومعدات الإنتاج. فالأمران ينعكسان سلباً على كمية ونوع الإنتاج، وهو ما يتعارض مع مصلحة الجماعة في إشباع حاجاتها.

وقد سعى أفلاطون إلى إلغاء التفاوت، وتحقيق المساواة في الملكية بين الطبقات العليا، فدعا إلى تدخل الدولة بقصد تحديد الملكية، ومراقبة تخزين الذهب، ووقف موقفاً صريحاً ضد الربا، ودعا إلى تحديد الأسعار.

الطبقة الثالثة: وتشمل جميع الأفراد الذين يمارسون الأعمال الاقتصادية، من الإنتاج والتداول، وهؤلاء هم الزراع والحرفيون والتجار، وتنحصر مهمة هؤلاء في إشباع الحاجات المادية لمدينته المثالية وقد دعا إلى تقسيم العمل، وأشار إلى عدم سلامة الجمع بين أكثر من مهنة واحدة؛ لأن الأفراد يتفاوتون في مواهبهم واستعداداتهم الفطرية، فهو يقر النظام الطبيعي(١).

أرسطو: ٣٨٢ ـ ٣٢٢ ق. م:

يعد أرسطو ـ في نظر مؤرخي تاريخ الاقتصاد ـ أول من قدم بذور نظرية اقتصادية؛ ذلك أنه تميز من بين كل كتاب ومفكري العصور القديمة، بميزة أساسية، هي أنه لم يبن أفكاره وأبحاثه على رسم (مدينة مثالية) وإنما بناها على دراسة الظواهر والمشكلات الاقتصادية وتحليلها، ولذلك، فقد كان أبرز، أو أول من دفع عجلة الاقتصاد بقوة إلى الأمام في الطريق إلى أن يصبح علماً متميزاً ومستقلاً.

وقد انتقد أرسطو أستاذه أفلاطون في مسألة الملكية الجماعية، والمشاعية، ورأى أنها باب لفساد عريض، بما تثيره من المنازعات والخصومات بين أفراد

---

(١) تاريخ الوقائع والأفكار الاقتصادية: د. بوادقجي ص١٨، تاريخ الفكر الاقتصادي: د. سعيد النجار ص١٤ ـ ١٥. تطور الفكر الاقتصادي د. حسين عمر ١/ ٢٧ ـ ٢٨، تاريخ الأفكار والوقائع الاقتصادية: د. عارف دليلة. د. إسماعيل سفر ص٢٢ ـ ٢٧. تاريخ الأفكار والوقائع الاقتصادية: تيسير رداوي ص٢٦.

المجتمع بسبب اختلافهم في كيفية توزيع ما ينتجونه، وهذا كفيل بأن يودي بالنظام كله. ويرى أرسطو أن حب التملك فطرة أصيلة في الإنسان، وأن امتلاك الإنسان لثمرة عمله يحفّزه إلى بذل المزيد من الجهد في سبيل تحسين الإنتاج كماً وكيفاً، وهذا يعود بالنفع على المجتمع كله، في حين أنه يتقاعس ويدب فيه الخور، إذا كان يعمل للجماعة وكانت ثمرات عمله تذهب إلى غيره، ولكنه بإقراره لمبدأ الملكية الفردية، ومحاربة الملكية المشاعية لا يدعو الفرد إلى أن يكون أنانياً، بل يلزم الأفراد بوضع اعتبارات الأخلاق نصب أعينهم وأن يشعروا بمسؤوليتهم تجاه الذين يعانون من الفقر والحاجة، بأن يبذلوا لهم بعض ما يملكون.

ويجدر بالذكر، أن أرسطو لا يسمح للإنسان الحر أن يمارس العمل الزراعي، أو الحِرْفي بل يترك ذلك للعبيد، ويقتصر عمل الحر عنده على التدريس وممارسة الفن مقابل أجر.

وقد حارب الاحتكار، ووقف بشدة ضد الربا، منطلقاً في موقفه هذا من عقد مقارنة بين النقود، ودورها الطبيعي، الذي وجدت من أجله، والدور غير الطبيعي الذي تلعبه عندما تستعمل من أجل الربا، فيقول: «إن الربا ـ بحق ـ مكروه من قبل الجميع. فالنقود وجدت من أجل التبادل البضاعي، بينما الفائدة تخلق من النقود نقوداً جديدة. الفائدة هي نقود من النقود، ولذلك فهي ـ من بين جميع أنواع الكسب ـ الأكثر مناقضة للطبيعة. ولا يمكن للمال أن يلد مالاً»[1].

ويقترح أن تمتلك الدولة بعض الأملاك العقارية، التي تمكنها من تأمين

(١) تاريخ الأفكار والوقائع الاقتصادية د. سفر ود. دليلة ص٣٥.

مستلزمات الدفاع، وتأمين التزاماتها تجاه العاملين عندها[1].

الرومان: كان الرومان أمة حرب وفتوحات، فقلّت بحوثهم في مجال الفلسفة والمعارف الانسانية، ولكن ظهرت عندهم البحوث العلمية، كما تركوا للعالم تراثاً قانونياً، أصبح فيما بعد إطاراً للقوانين الغربية الحديثة وقد قام قانونهم على أساس تقديس الملكية الشخصية، فحاربوا فكرة التوزيع الجماعي وسفّهوها، فشيشرون، مثلاً، لا يرى شيئاً أكثر تخريباً من الدعوة إلى المساواة بين المواطنين.

كما دعوا إلى إطلاق الحرية للأفراد ويعملون ويتصرفون في أموالهم كما يشاؤون، ولم يجيزوا للدولة أن تتدخل إلا عند الضرورة القصوى.

ولكن استثنيت المناجم، ومقالع الأحجار، ومصايد السمك، ورواسب الملح، ومساحات واسعة من الأراضي المزروعة، فكانت ملكيتها للدولة. والراجح أن صناعة الأسلحة، وعدد الحرب، كانت هي أيضاً وقفاً على دور الصناعة التي تمتلكها الدولة.

وقد حبذوا الزراعة فكان جل اعتمادهم عليها، ونبذوا الصناعة والتجارة وعدوها حرفاً غير نبيلة، فحظروا على طبقة الشيوخ استثمار أموالهم من طريقهما.

كما كانوا يفرضون على التجار ضريبة زهيدة تقدر بـ ١% من ثمن المبيع، وفرضوا رسوماً جمركية قليلة. أما الربا والفائدة فقد حوربا أشد الحرب. وقد ميز الرومان بين الربا والفائدة، فحرموا الأول وأجازوا الثاني، ولكنهم وضعوا له حداً أعلى، فما زاد عليه فهو ربا.

---

(١) تاريخ الوقائع والأفكار الاقتصادية، د. بوادقجي ٢٢ ـ ٢٥، تاريخ الأفكار والوقائع الاقتصادية، د. سفر، د. دليلة ص٣٥، تاريخ الأفكار والوقائع الاقتصادية، د. تيسير رداوي ص٣، ٣٦، تاريخ الفكر الاقتصادي، د. سعيد النجار ص١٥.

ولكن فلاسفتهم لم يقبلوا حتى بالفائدة، وحاربوا الربا بشدة وعنف؛ حتى لقد ذهب (كاتو) إلى القول: «بأن آخذ الربا لا يقل إجراماً عن القاتل المتعمد»[١].

الفرس: كانت حياة فارس سياسية وحربية، وكان عماد اقتصادها وثروتها القوة، لا الصناعة. كما أنه لم يكن فيها قانون غير إرادة الملك، وقوة الجيش، ولم تكن فيها حقوق مقدسة، تستطيع أن تصمد أمام هاتين القوتين، ذلك أنهم كانوا يعتقدون أن قرارات الملك وأحكامه موحاة إليه من الإله.

ويكفي دليلاً على عدم وجود أية ظلال للحرية الاقتصادية عندهم؛ أن الملك كانت سلطته مطلقة، تخّوله قتل من شاء، دون أي مسوغ لقتله، وما كان يُسأل عن ذلك، بل إنه كان يمنح هذا الحق ـ إن شاء ـ لأمه أو لكبرى زوجاته. وإذا كان هذا مبلغ تصرف الملك في الدماء والنفوس؛ فمن باب أولى أن يكون تصرفه في الأموال، وحدُّه من حريات الناس الاقتصادية وغيرها غير محدود.

ولم يكن الولاة وموظفو الولايات يتناولون مرتباتهم من الملك، بل كانوا يأخذونها من أهل الولايات التي يحكمونها، وكانت هذه الرواتب عالية جداً، بحيث تمكنهم من بناء ما يشاؤون من القصور، وملئها بالزينة والزخارف والنساء، وكانت لهم بساتين للصيد، كما كان على كل وال أن يبعث إلى الملك ـ في كل عام ـ قدراً معلوماً من المال والبضائع، ضريبة مقدرة على ولايته. وفوق هذا، كان يُنتظر من كل ولاية أن تمد الملك بحاجته من السلع والمؤن،

---

(١) تاريخ الوقائع والأفكار الاقتصادية: د. بوادقجي ص٣٠ ـ ٣١، تاريخ الأفكار والوقائع الاقتصادية. د. تيسير رداوي ص٣٥. تاريخ الأفكار والوقائع الاقتصادية. د. سفر، د. دليلة ص٣٧، تاريخ الفكر الاقتصادي: د. سعيد النجار ص١٧، قصة الملكية: علي عبد الواحد وافي ص١٣، قصة الحضارة: ول ديورانت ١٠/ ٢١٥، ٢٣٩، ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

وكان ينوء كاهل الأهلين بتحمل الضرائب الفادحة[1].

هذه نبذة مختصرة عن الحرية الاقتصادية في الحضارات القديمة، وقد رأينا أن هذه المسألة لم تكن تحظى باهتمام يذكر في تلك الحضارات، لأن الاهتمام فيها كان منصباً على نواحٍ أخرى كالفلسفة والمعارف الإنسانية، والعلوم، والقوة والجيش، ولم يتبوأ الاقتصاد مكانة تؤهله لأن يؤثر في حركة المجتمع كتلك الأمور التي ذكرنا. ولكن دور العامل الاقتصادي تغيّر في العصور المتأخرة وازدادت أهميته كثيراً عما كانت عليه في القديم، فطرحت مسألة الحرية الاقتصادية على بساط البحث بجدية تامة واهتمام بالغ. ولنشرع الآن في بيان ذلك.

الحرية الاقتصادية في المدنية الحدثية:

إذا كانت المادة هي الهدف في المدنية المادية الحديثة، وكان المال هو غاية الإنسان المادي؛ فإن الحرية الاقتصادية ـ التي هي السبيل إلى الاستزادة من المال ـ هي بلا شك القضية الكبرى التي يناضل الإنسان المادي من أجلها، ويجاهد لحمايتها، ومنع أية جهة من المساس بها، حتى لقد غدت الحريات الأخرى كالحرية السياسية وحرية إبداء الرأي وغيرها وسائل إلى الغاية الكبرى التي هي الحرية الاقتصادية، وخاصة بعد أن أضحى الاقتصاد عصب الحياة وروحها في المدنية الحديثة، وغدا هو الضمانة الوحيدة لحفظ الحريات الأخرى، فلا يكاد يخفى على أحد أن الاقتصاد هو الذي يتحكم في السياسة في بلاد الغرب اليوم، كما أن من يملك الاقتصاد الأقوى هو الذي يملك وسائل الإعلام، ومن ثم فهو الذي يملك ناصية حرية التعبير عن الفكر وإبداء الرأي، وهذا

---

(١) قصة الحضارة: ول ديورانت ٢/ ٤٠٩ ـ ٤٢٢.

ما حدا بالعلماء والمفكرين إلى التقاط خيوط الأفكار الاقتصادية المبعثرة في الحضارات القديمة، وإضافة أفكار جديدة إليها لينسجوا من مجموع هذه الأفكار نظريات اقتصادية متكاملة، تولي كل دقيقة من مسائل الاقتصاد اهتماماً بالغاً، وفي مقدمتها ـ بلا شك ـ مسألة الحرية الاقتصادية التي هي الأساس بالنسبة لهيكل البنيان الاقتصادي، وقد ظهر مذهبان أساسيان كان الاقتصاد عمادهما ومرتكزهما الأساسي. هذان المذهبان هما:

١ ـ المذهب الرأسمالي.

٢ ـ المذهب الماركسي، وسنبين فيما يلي موقف هذين المذهبين من هذه المسألة مع شيء من النقد.

المذهب الرأسمالي:

يعد المذهب الرأسمالي (الكلاسيكي) امتداداً للمذهب الطبيعي الذي يقرر أن الأشياء كلها تخضع لقانون طبيعي، هو الذي يتكفل ـ إذا لم يعُبث به ـ بتأمين أفضل النتائج، إذ من المعلوم، والمشاهد أيضاً، أن كل شيء من مظاهر الكون، يخضع لنظام طبيعي ضروري، وعقلاني، يحقق المصلحة للجميع، وإن نشاط الإنسان في مجال الاقتصاد ينبغي أن يسير وفق هذا النظام عينه، وأن تترك حريته مطلقة، وإن ما تضعه الدولة من قوانين، هو افتئات على هذا النظام الطبيعي، وهذا من شأن أن يكون له نتائج سلبية على سعادة الفرد، ونماء الثروة.

وإذا كان الطبيعيون (الفيزيوقراطيون) قد أقاموا دعواهم هذه على فكرة غيبية، قابلة للصحة والبطلان؛ فإن الكلاسيكيين ـ وعلى رأسهم آدم سميث ـ قد فلسفوا هذه المسألة وتعمقوا في دراستها من خلال دراسة الوقائع والنظم الاقتصادية، وتحليل الظواهر الاقتصادية[1]، وفيما يلي ملخص دراساتهم والنتائج

(١) تاريخ الأفكار والوقائع الاقتصادية د. إسماعيل سفر ود. عارف دليلة ص١٣٢ ـ ١٣٤.

التي توصلوا إليها مع نقدها وبيان قيمتها.

الرأسمالية: يقوم المذهب الرأسمالي على أساس الحرية الاقتصادية، ويتفرع عن جذع هذه الحرية ثلاثة فروع تشكل الأركان الثلاثة، التي تميز المذهب الرأسمالي عما عداه من المذاهب، وهذه الأركان هي:

١ ـ الأخذ بمبدأ الملكية الخاصة، مطلقةً من التقييد والتحديد: فالأصل في المذهب الرأسمالي هو الملكية الفردية، أو الملكية الخاصة، أما الملكية الجماعة فهي استثناء من الأصل، وهو يطبق هذا المبدأ في أوسع نطاق، فيجيز للفرد أن يتملك ما يشاء من الأموال والثروات، والعقارات، والآلات، ووسائل الإنتاج، مهما بلغ مقدارها، وليس يُمنع الفرد من زيادة حظه من كل ذلك، إلا في حالات استثنائية، تثبت فيها التجربة الاجتماعية ضرورة تأمين مشروع ما، أو ثروةٍ ما، وتقوم الدلائل والبراهين على ذلك.

٢ ـ حرية الاستغلال: ويتناول هذا استغلال الطاقات والثروات، فللفرد مطلق الحرية في أن يوجه جهده وطاقته إلى ممارسة ما يشاء من الأعمال، والامتناع عن ممارسة ما يشاء منها، كما أن له أن يستثمر أمواله في أي مشروعٍ كان وعلى الوجه الذي يريد، فله أن يستغلها بنفسه أو يؤجرها لغيره، وله ـ إن شاء ـ أن يعطّل أمواله، وليس لأحد عليه أي سلطان في ذلك، وإنما رائده وموجهه الوحيد، هو رغبته الشخصية، وإرادته المتحررة من كل قسرٍ خارجي، ذلك أن الفرد أدرى بمصلحته، وبما هو أعود عليه بالخير والنفع[1]. ووظيفة الدولة محصورة في إحاطة هذه الحرية بالحفظ والرعاية، وإقامة الانسجام والتوازن بين أنشطة الأفراد، أثناء ممارستهم لمختلف الأعمال والنشاطات،

(١) الحرية: جون ستيوارت ميل: ص٣٤.

فتحول دون وقوع التصادم بين الحريات الفردية، وتمنعهم من أن يعتدي بعضهم على بعض، وتعمل على تقيّد الجميع بالقاعدة المشهورة «تنتهي حريتك عندما تبدأ حرية الآخرين».

٣ ـ حرية الاستهلاك: فالفرد صاحب السلطان المطلق على ماله، والمال وسيلة لتأمين حاجاته، ولإسعاده ورفاهه، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يحدد حاجاته، وأسباب سعادته، وحتى لو اختار أن يبدّد ماله ـ بصرفه في الكماليات مثلاً ـ فليس للدولة أن تقف في طريق سعادته، ولا أن تتدخل في توجيه إرادته؛ ولكن للدولة أحياناً أن تحظر على الفرد استهلاك شيء معين حفاظاً على المصلحة العامة، كاستهلاك المخدرات مثلاً[1].

أما الأسس الفكرية التي يستند إليها الرأسمالية في تقرير هذه الحرية الاقتصادية، والأدلة التي تسوّغها، بل تقضي بضرورتها ـ في نظر المذهب الرأسمالي ـ فيمكن تلخيصها فيما يلي:

يرى أنصار المذهب الرأسمالي وأقطابه ـ وعلى رأسهم آدم سميث ـ أن المصلحة الشخصية هي أقوى الحوافز المحركة لنشاط الإنسان، وهي الدافع الأهم، بل يكاد يكون الدافع الأول والأخير إلى العمل، أما زعمُ أن إنساناً ما يعمل لمصلحة الجماعة، أو للمصلحة الوطنية، أو لأي مصلحة أخرى عدا مصلحته الشخصية؛ فهو زعم باطل، ووهم زائف.

ولكن هذا السعي الحثيث من الإنسان وراء مصلحته ليس شراً ـ كما قد يُتَوهَّم ـ بل فيه الخير كله، خير الفرد وخير المجتمع، إذ لا تعارض بين المصلحتين، بل بينهما وفاق وانسجام تام، لأن الفرد يحقق ـ بشكل تلقائي

(١) الحرية: ميل ص٣٤، اقتصادنا: محمد باقر الصدر ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

وعفوي ـ مصلحة الجماعة، من حيث يسعى إلى تحقيق مصلحته هو، وإن لم يقصد إلى تحقيق الصالح العام، أو لم يَجُل في خاطره ذكر الجماعة، ولا مصلحتها أصلاً. وبيان ذلك: أن توفير الحرية في المجال العملي ـ لجميع الأفراد، من شأنه أن يفتح مجال التنافس الحرِّ بينهم في مختلف ميادين الإنتاج وحقوله، ولابد أن كل إنسان سيحاول أن يصمد، بل أن يكون السبّاق في مضمار هذا التنافس المحموم ـ الذي هو سيف مسلط على رقاب الضعفاء والكسالى والمهملين ـ وهذا يتطلب منه بذل المزيد من الجهد الفكري والعضلي، واتخاذ كافة التدابير والاحتياطات التي تقيه من الإخفاق، فمن جهة على الفرد أن يختبر مواهبه، وهذا يعني أنه سيوجه إمكاناته وميوله واستعداده الفطري وأن ينتقي من الأعمال مع ما يتناسب مع ميوله ومواهبه، وهذا يعني أنه سيوجه إمكاناته ومواهبه في الاتجاه الصحيح، ولا ريب أن التوجيه الصحيح للمواهب والاستعدادات الفطرية للأشخاص في أي مجتمع، من شأنه أن يدفع المجتمع برمته في سبيل التطور والازدهار بخطى سريعة، لأن هذا التوجيه الصحيح يساعد على المزيد من الابتكارات، واكتشاف أنجح السبل التي تتكفل بتطوير الإنتاج. وزيادة الإتقان فيه، مع تقليل ما يتطلبه من الوقت والجهد والمال، ومن ثم تقليل ثمن السلع وفي هذا نفع للجميع. أما إذا أرغم الإنسان على ممارسة عمل ما لمصلحة المجتمع، فإن هذا العمل ـ في الغالب ـ لن يتفق مع رغبته واستعداده الفطري، وفي هذا خسارة كبيرة للمجتمع وتبديد لطاقات أفراده، لأن الإرغام على العمل في مجال لا يتناسب مع رغبة الإنسان وميله الفطري يقضي على روح الابتكار فيه. ومن جهة أخرى: فإن الفرد يظل في ظل هذا التنافس المستعر، في خوف دائم من تفوق المشاريع الأخرى على مشروعه، واكتساحها له، فلا يني يعمل

ويكد لإدخال مزيد من التحسينات الفنية والتقنية على مشروعه حتى يحافظ على تقدمه، بل على وجوده، ويظل في يقظة تامة لتلقف كل جديد حسن، ولكنه يرى في كل حين أن المشاريع الأخرى قد لحقت به أو سبقته، فيسعى هو من جديد إلى إدخال تحسينات أخرى على مشروعه ويعتصر من أجل ذلك كل إمكاناته ويستنفذ كل طاقاته ليتفوق على أقرانه من جديد، ولا تتوقف هذه المعركة الأبدية عند حد، بل تظل تعتصر الأفكار لاختراع ميزات جديدة للإنتاج في كل لحظة فينمو الإنتاج كماً وكيفاً، وبدهي أن هذا كله ينصب أخيراً في خدمة المجتمع؛ لأنه يستفيد إلى أقصى مدى من نتاج العقل العلمي والفني، وفي المحصلة، فإن فائدة المجتمع لا تقل عن فائدة أصحاب المشاريع الذين يسعون وراء مصالحهم الشخصية.

ومن مظاهر الانسجام التام أيضاً بين المصلحتين الفردية والجماعية، أن الفرد الذي يسعى لمصلحته، غايته تحقيق المزيد من الأرباح، ولا سبيل للفرد إلى ذلك إلا بانتقاء الأعمال أو إنتاج السلع التي لها سوق رائجة، ورواج سلعة ما يتوقف على مدى إقبال أبناء المجتمع على شرائها من جراء حاجتهم إليها، فبمقدار الحاجة يزداد الطلب، وبمقدار الطلب يغلو السعر وتزداد الأرباح، أما إنتاج السلع التي تفيض بها أسواق المجتمع فإنه لن يأتي صاحبه بالرِّبح المؤمَّل، بل قد يجلب إليه الخسارة، وهذا ما يدفع كل فرد إلى تحسّس مواطن حاجة المجتمع من السلع والأعمال، فتسدّ كافة ثغور النقص والحاجة فيه، وأي شيء يبتغيه المجتمع وراء توفير ما يحتاجه أبناؤه من السلع والأعمال مع زيادة في إتقانها ورخص في أثمانها، وسهولة في تناولها، أليس هذا هو بعينه الرخاء والرفاه الذي ينشده كل مجتمع لأبنائه؟ هذه هي قصة اليد الخفية ـ التي يتحدث عنها أقطاب

الرأسمالية ودعاتها ـ التي تجعل أنشطة الناس التي قد تبدو متخالفة ومتناقضة في كثير من الأحيان، تصب في قناة المجتمع، وهي التي تخبئ وراء هذا الاضطراب النظام التام والمصلحة العامة(١).

نقد المذهب الرأسمالي: الحق أن ما يقرره المذهب الرأسمالي من الانسجام والتوافق بين المصلحتين الفردية والجماعية، والأسس الفكرية التي يستند إليها ويقيم بنيانه المذهبي عليها، قد يبدو مقنعاً للوهلة الأولى، ولكن، سرعان ما تنهار أسسه ويتهاوى بنيانه إذا ما أخضع للدرس والنقد، وذلك، أن حديثهم عن الحرية الاقتصادية وتعليلاتهم لها، هو أشبه ما يكون بحديث من أغمض عينيه عن الواقع، وأطلق العنان لنفسه التي زُين لها حب شيء معين لتصطنع له الحسنات اصطناعاً متكلّفاً، يقودها في ذلك حب وتفاؤل قد بلغا الغاية فجعلاها تعمى، أو تتعامى عن رؤية أي عيب في هذا الأمر الذي تحبه وتتشهّاه.

ولكن لسوء طالع هذا المذهب وأصحابه، فإن الحقائق ما كانت تابعة في يوم من الأيام لما تهواه النفوس، ولا كانت انعكاساً لرغباتها، ولذا فإن الواقع هو الحكم الذي يقرر صواب الرأي وسداد من خطله وفساده. فلنصغ إذن إلى صوت الواقع وما يقرِّره.

ـ قد بنى الرأسماليون مذهبم في الحرية الاقتصادية ـ كما رأينا ـ على أساسين اثنين هما:

١ ـ إن التنافس الحر من شأنه أن يحقق الانسجام التام بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، إذ يتحسّن مستوى الإنتاج نتيجة التنافس وتقل أثمان السلع.

---

(١) تاريخ الفكر الاقتصادي: د. سعيد النجار ص١١٧ ـ ١١٩. الاقتصاد السياسي المبادئ الاقتصادية: عمر علي حلبلب ص١٠٣، اقتصادنا: محمد باقر الصدر ص: ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

٢ ـ إن التنافس الحر يفجر كل الطاقات في المجتمع ومن ثم يزيد في تنمية الإنتاج فيرتفع بذلك مستوى الدخل ويتحقق الرفاه الاجتماعي، هاتان هما دعامتا الحرية الاقتصادية غير المحدودة في المذهب الرأسمالي، ولكن هاتين الدعامتين لا تعدوان ـ في الحقيقة ـ كونهما مغالطتين، لأن فيهما إغفالاً لجملة من الحقائق المهمة، التي من شأنها ـ إذا أخذت بعين الاعتبار ـ أن تعكس الآية رأساً على عقب. أما كون ما يقرره المذهب الرأسمالي مغالطة، فلأنه يقوم على تخيل أن الناس متساوون في مواهبهم واستعداداتهم الفكرية والعضلية، ومن ثم فإن التنافس يقوم دائماً على أساس من التكافؤ. ولكن الواقع خلاف ذلك تماماً، فما من شك في أن الاختلاف بين الناس في المواهب والاستعدادات على أشده، ولذا، فإن أساليبهم في ممارسة الحرية ومدى الاستفادة منها يختلف ويتباين، ولا ريب أن التفوق في أتون هذا التنافس يتوقف على نسبة حظ الفرد من هذه المواهب، أما من خالفه الحظ فقل نصيبه منها فلا بد أن يقضى عليه وأن يصطلي بنار التنافس، وأن يحترق في ضرامه. وهذا هو مصير الضعفاء، الذين تخلفوا في مضمار المنافسة، فهم يسقطون في بداية الشوط، ولا يصمد إلا من مُتِّعوا بأسباب القوة والبقاء، وهؤلاء يدخلون في أتون معركة لا هوادة فيها، وإذا اتفق أن عموم المستهلكين يستفيدون من تنافس الأقوياء، غير البريء، فإن هذه الاستفادة لا تستمر طويلاً. إذ لا مفر من أحد أمرين:

١ ـ إما أن يملّ المتزاحمون، ويصطلحوا فيما بينهم، ويتَّحدوا على حساب المستهلك، ويشكلّوا ما يسمى (بالاعتصاب) الذي هو في حقيقته ـ إن ضربنا صفحاً عن العبارات البراقة والخداعة ـ ليس إلا اتفاقاً سرياً ـ وإن كان غير مكتوب ـ بين مختلف فئات المنتجين، من الأطباء والخبازين والحدادين... الخ على سعر موحد، لا يخرج عليه أحد، ومن خرج عليه وقلّل من سعر سلعته

سرعان ما يسقط، وتحرقه المضاربة من الآخرين.

٢ ـ إن رحى التنافس لا بد أن تطحن الصغار، فيستأثر أفراد قلائل، أو فرد واحد بالإنتاج ويفرض السعر الذي يشاء، ويصبح المستهلكون تحت رحمة هذا المنتج الوحيد، الذي كثيراً ما يقلل الإنتاج ويحصُره في كمية معينة، ابتغاء رفع الثمن، أو ضماناً لعدم هبوط السعر، فأين هي مصلحة المستهلك إذن[1]؟!.

ـ ومن جهة أخرى، فإن تحقيق الرفاه الاجتماعي العام، ليس متوقفاً على زيادة الإنتاج وتحسينه فقط، ولكنه يتوقف ـ بالدرجة الأولى ـ على جهاز التوزيع في المجتمع، فإن زيادة الكم في الثروات في النظام الرأسمالي، لا يعني أن الجميع يتمتعون بهذه الثروات والخيرات على قدم المساواة أو قريباً من ذلك، بل ما أكثر ما تجد قلّة قليلة يتنعّمون بهذه الثروات ويعيشون حياة البذْخ والترف، وبالمقابل تجد أكثر الناس يعانون من فقر يأخذ بخناقهم، ويعجزون عن تأمين ضرورات عيشهم، وذلك أن جهاز التوزيع يعتمد ـ في هذا المذهب ـ على الثمن، فمن يدفع الثمن ـ أي النقود ـ هو الذي يملك التمتع بالثروات ومختلف المنتجات، وهذا يتوقف على النجاح في ميدان التنافس الحر، أما من تخلف عن الركب، فإن مصيره أن يئن تحت وطأة العدم وأن يسحقه الفقر، ويقاسي آلام المحن وحده، لأنه هو وحده المسؤول عن نفسه، ولا يتحمل المجتمع تبعة تقصيره وتخلفه. وهذا ما يؤكده واقع المجتمعات التي التزمت بالنظام الرأسمالي وطبقت مبدأ الحرية الاقتصادية، فإن الكوارث والمحن العصيبة التي منيت بالبشرية في ظل الرأسمالية، قلّ أن منيت بها في ظل أي نظام آخر؛ ولذا فقد تداعى الرأسماليون أنفسهم إلى الحد من هذه الحرية الجامحة، لمنع الناس من

(١) مبادئ الاقتصاد السياسي: شارل جيد ص١٢١ ـ ١٢٣.

أن يفتك بعضهم ببعض باسم الحرية، وفي ظل حماية القانون، وكان من أعظم البواعث على تحديد هذه الحرية، تدخل الدولة، والأزماتُ الاقتصادية ولاسيما أزمة ١٩٢٩م.

كما أن الثورة الصناعية، وما رافقها وأعقبها من مآسٍ عمالية، وتنامي المذاهب الاشتراكية، وضغط أحزابها ونقابات العمال أجبرت الدول الرأسمالية على المزيد من التدخل في حرية التعاقد مع العمال لإعطائهم بعض الحقوق، كتحديد حد أدنى للأجور، وساعات العمل، والراحة الأسبوعية والتأمينات الاجتماعية وغير ذلك[١].

ولقد كان من العوامل الحاسمة في هذا المجال ما دعا إليه ضرورات اقتصاد الحرب، في فترة ما بين الحربين العالميتين من ضرورة النهوض بإعادة تعمير وبناء ما هدمته الحرب، فقد كان لا بد للدولة أن تنتقل من دور الحارس الأمين أو المشاهد أو المنظم، إلى ممارسة سياسيات نقدية وائتمانية[٢]. فوصل الأمر بالدولة إلى نزع ملكيات الناس من أيديهم إلى حد بعيد، فقد كانت تأخذ في انكلترا أو ألمانيا والولايات المتحدة وفرنسا نصف الأرباح، بل لقد تجاوزت النسبة في الولايات المتحدة ٧٢% من مقادير الأرباح الكبيرة بدون تعويض، كما فرضت الضرائب المئوية على رأس المال نفسه، وفرضت قيوداً كثيرةً على الملكيات الشخصية وتصرفت بها الدولة، فمنعت أصحاب رؤوس الأموال من نقلها إلى الخارج، بل صدرت قوانين تمنع من إخراج نفائس الصناعة إلى خارج

---

(١) اقتصادنا: ص٢٧٨ ـ ٢٧٩، الحرية الاقتصادية في الإسلام محمود بابللي ص٢٠ ـ ٢٦، تاريخ الفكر الاقتصادي لبيب شقير ص١. أصول الاقتصاد الإسلامي: د. رفيق المصري ص٦٠.

(٢) أصول الاقتصاد الإسلامي: د. رفيق المصري ص٦٠.

البلد، ففقدت بذلك قسطاً كبيراً من قيمتها.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل ما أكثر ما كانت الدولة تتصرف بالملك الشخصي باسم النفع العام. وأرغم الفرد على أن يكون أميناً على ماله يشغله لمصلحة الأمة وحسابها، وغدا المسؤول أمامها، فأصبحت الملكية أشبه ما تكون بوظيفة عامة يقوم بها الفرد لخدمة المجتمع[1].

ولم تقف التشريعات عند هذا الحد، بل تجاوزته إلى تقرير مبدأ الضمان الاجتماعي، فصار المجتمع مسؤولاً عن تقديم الحد الأدنى من المعيشة الكريمة اللائقة بالإنسان، لتلك الفئات التي لا تستطيع الحصول على مستوى لائق من المعيشة في ظل النظام الاقتصادي القائم على التنافس الحر. وإذا علمنا كل هذا تبيّنّا أن المذهب الرأسمالي في صيغته المذهبية الأصلية الكاملة غدا تاريخاً ليس له وجود على أرض الواقع[2].

الماركسية: يتميز المذهب الماركسي، الذي بسط سلطانه السياسي والفكري، خلال القرن العشرين ـ على رقعة كبيرة من المعمورة، بأنه يقوم على فلسفة تتبنى تفسيراً عاماً وشاملاً للكون، تسمى بفلسفة الديالكتيك، التي تنفي وجود أي شيء خارج نطاق المادة، وتعدُّ الكون بما فيه من المظاهر ـ حتى الفكر، والروح، والقيم الجمالية، والفنون ـ من نتاج المادة وثمراتها.

وتتلخص فلسفة الديكالكتيك هذه، بأنها تربط حركة الحياة، وعجلة التطور، بقانون (تصارع الأضداد) الذي يعد ـ بنظرها ـ القانون الوحيد، الذي يحكم

---

(١) قصة الملكية: وافي ص١٢، مبادئ الاقتصاد السياسي: شارل جيد ص٧١، ٧٣، ٧٥، الحرية الاقتصادية في الإسلام: د. بابللي ص٢٥.

(٢) اقتصادنا: ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

جميع الأشياء، ولا يستنكف عن الخضوع له، والانقياد لسلطانه، أي شيء في الكون، مهما صغر، أو كبر.

ويتألف هذا القانون من خطوات ثلاث: **الأولى**: هي الأطروحة، **والثانية**: هي الطباق، أو النفي، **والثالثة**: هي التركيب، أو نفي النفي.

أما **الأطروحة**: فهي الشيء الموجود، على ما هو عليه في الواقع، وهي نواة لمشروع تطوري، لأنها لا تخلو من نقائص ـ إذ هي مهما كانت فإنها لم تبلغ مرتبة الكمال ـ وهذه النقائص تمثل الضد أو النقيض لها، وينشب الصراع بين هذا الشيء الموجود وبين نقائضه، ومرحلة الصراع هذه هي ما يسمونه **بالطباق**، أو النفي، ثم ينتهي الصراع بقفزة ينتقل بها الشيء إلى كيفية جديدة أغنى وأثرى من الكيفية السابقة؛ إذ يحتفظ بما هو إيجابي ومتطور في الكيفية السابقة، وتلغى سلبياتها وحركة التطور هذه سرمدية لا نهاية لها، لأن كل كيفية جديدة لا تخلو من نقائص، ومن ثم لا تخلو من صراع في داخلها بينها وبين نقائضها.

وتشكل كل مرحلة من مراحل التطور هذه، دائرة، أسفلها مرتبط بالدائرة الأدنى منها، التي تمثل المرحلة التي قبلها، وأعلاها مرتبط بالدائرة الأعلى، التي هي فوقه، وتستمر سلسلة هذه الدوائر في خط لولبي صاعد إلى ما لا نهاية.

أما **الاقتصاد**، فهو يتبوأ في بنيان هذه الفلسفة، وتفسيرها لحركة المجتمعات وتطورها، مكان حجر الزاوية، بل لا أكون مبالغاً إذا قلت: إن الاقتصاد هو معبودها، إذ هي تختصر كل ما يعدّه الآخرون عوامل مؤثرة في حركة سير المجتمعات وتقدمها، وتحصره في عامل واحد، هو العامل الاقتصادي، فهو قطب الرحى، والمحور الذي يدور في فلكه حركة انتقال المجتمع، الذي يقفز به ثالوث الديالكتيك من مرحلة إلى مرحلة أرقى في الخط الدائري اللولبي الصاعد، إلى أن يحط رحاله في نهاية المطاف عند مرحلة الشيوعية، مروراً

بالاشتراكية، التي هي مقدمة الشيوعية، أو هي البوابة الشرعية التي لا بد من الولوج فيها للوصول إلى فردوس الماركسية الموعود، أي الشيوعية المطلقة[١].

ومراحل الصراع التي يمر بها المجتمع هي انعكاس ونتيجة للصراع الذي يثور بين قوى الإنتاج وبين طبيعة علاقات الإنتاج السائدة[٢].

وإن موقف الماركسية من الحرية الاقتصادية، يختلف في مرحلة الاشتراكية عنه في مرحلة الشيوعية.

ولكن المذهب الماركسي ـ على كل حال ـ يمثل بشقيه ـ الاشتراكي والشيوعي ـ المذهب الموازي للرأسمالية. وإذ قد رأينا أن أهم ما يميز الرأسمالية، هو إشادتها بالحرية الشخصية، على كافة الأصعدة، وتقديسها إلى أبعد مدى، فإن المذهب الماركسي يقف في الجهة المقابلة على طرف النقيض معها، ويشكل ردّ الفعل العنيف لتلك الحرية الجامحة، فتتدخل بقوة في حريات الأفراد، وتضع عليها القيود الكثيرة، حتى إن هذا التدخل غدا علامة على كون الدولة اشتراكية[٣].

وسنفصل الآن القول في بيان وضع الحرية الاقتصادية في كلتا المرحلتين. ولنبدأ ببيانها في الاشتراكية لكونها الأسبق طبعاً في نظر الماركسيين.

الإشتراكية: إن المعيار الرئيسي للإشتراكية، هو موقفها من الملكية الفردية أولاً. ثم موقفها من التنظيم الاقتصادي ثانياً.

---

(١) دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع: كونستاتينوف ص٣٧، نقض أوهام المادية الجدلية: د. البوطي ص٣٩ ـ ٤٠.

(٢) القضايا السياسية في الماركسية: بليخانوف ص٥٩.

(٣) تاريخ الفكر الاقتصادي: د. لبيب شقير ص١٩٥.

١ ـ **الملكية الفردية**: ترفض الاشتراكية مبدأ الملكية الفردية، ولا تؤمن بأن المصلحة العامة تتحقق تلقائياً بتحقيق الفائدة الشخصية، بل ترى أن أفضل سبيل لتحقق المصلحة العامة هو تأميم وسائل الإنتاج الرئيسية منها على الأقل، ونقلها من ملكية الأفراد إلى ملكية الدولة. وهم يبدؤون ـ أولاً ـ بتأميم أعمدة الاقتصاد الأساسية، وأركانه: كالبنوك، والصناعات الثقيلة، والمناجم، والنقل، والتجارة الخارجية، وتجارة الجملة الداخلية[١].

ولكن التأميم يتناول أموال الإنتاج الأساسية فحسب، ولا يتعدّاها إلى أموال الاستهلاك، ولا إلى ملكية صغار المنتجين (الفلاحين والحرفيين). فلا تمحى الملكية الشخصية في الاشتراكية، إذا كانت ناتجة عن العمل كملكية المسكن والسيارة والأشياء المنزلية وغير ذلك. ويمكن للفرد أن يملك نقداً من نتاج عمله، ويحدد مقدار أجرته، بنوع العمل الذي يبذله وكميته، ودرجة تأهيله، وشروط عمله، والقانون السائد هو: (من كل حسب طاقته، ولكل حسب عمله) ولذا فإن الفوارق الطبقية تظل قائمة إلى حدٍ ما، بين العمال والفلاحين[٢].

٢ ـ **التنظيم الاقتصادي**: ترى الإشتراكية ضرورة التنظيم الدقيق والشامل لكافة شعب الاقتصاد ومرافقه، وتحقيق هذا يتطلب قيام سلطة سياسية دكتاتورية، لا تخضع للمراقبة، حتى تُحِكم قبضتها الحديدية على كل مرافق البلاد، وهذه هي ما يسمونه بدكتاتورية البروليتاريا، وفي هذه المرحلة، تكون هناك دولة؛

---

(١) موجز القاموس الاقتصادي: جماعة من الأساتذة السوفيت: ص٣٦، الموسوعة الاشتراكية: محمد حلمي مراد وآخرون: ص٣٤ ـ ١٠١ تاريخ الوقائع والأفكار الاقتصادية د. بوادقجي ص٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) موجز القاموس الاقتصادي: ص١٠، ١٧، ٢١٧.

لأن علة وجودها ما تزال قائمة، وهي وجود الطبقات ـ لأن الدولة إنما وجدت حسب نظر الماركسيين ـ لحماية مصالحة الطبقة الأقوى ـ وتظل الدولة طبقية في المرحلة الإشتراكية، ولكنها تكون في خدمة الطبقة العمالية، ووجودها ضروري كذلك لإزالة آثار الرأسمالية الروحية والفكرية والاجتماعية[1].

الشيوعية: وفيها تتسع دائرة التأميم، لتتناول كل شيء من أموال الإنتاج والاستهلاك ويتحرر الإنسان من ظلم الإنسان، ويقضى على الفوارق فتمَّحي الطبقات، ولذلك فإن الدولة تلغى من الوجود، لزوال مسوغ وجودها، لأن سبب قيام الدولة ـ في نظر الماركسيين ـ هو العداء المتأصِّل بين الطبقات، وقد كانت الدولة قديماً وإلى الآن أداة بيد الطبقة القوية تحقق لها مصالحها، وتذِلّ الطبقات الضعيفة وتستعبدها.

ويؤكد الماركسيون ـ كما ذكرنا ـ أن الإشتراكية هي البرزخ الفاصل بين الرأسمالية والشيوعية، ولابد للمجتمع أن يتطهر بماء الاشتراكية من الأدران العالقة به، حتى يصبح أهلاً لدخول جنة الشيوعية.

وفي ظل الشيوعية يعاد بناء الفرد، وتعاد تربيته التربية الصحيحة، التي تجعله يقذف بكل طاقته إلى ساحة العمل والإنتاج، دون أي إلزام أو إكراه، فتتطور الصناعات وتستخدم أرقى التقنيات، ويرتفع مستوى السكان الثقافي، وتخرج الطبيعة كنوزها بسخاء، وتتفجر الثورات فيفيض الإنتاج ليسد جميع حاجات الأفراد في المجتمع ويزيد، فيأخذ كل فرد حاجته بعز، ولا يزيد على ذلك، ويخط المجتمع في ظل الشيوعيه وحدها على رايته شعار (من كل حسب

---

(١) الموسوعة الاشتراكية: محمد حلمي مراد وزملاؤه وآخرون ص١٨٠ ـ ١٨١. تطور الفكر الاقتصادي: د. حسين عمر ١/ ٤٩٤.

طاقته، ولكل حسب حاجته)(١). هذه هي خلاصة الماركسية.

ولكن الانتقادات التي وجهت إليها لم تقل عما وجه إلى الرأسمالية، وكانت انتقادات في الصميم، فلنصغ فيما يلي إلى بعضها.

نقد الماركسية:

لن نتعرض هنا لنقد أسس المذهب الماركسي الفكرية وبنائه الفلسفي؛ إذ ليس هذا هدف دراستنا هذه، وقد تكفلت بهذه المهمة دراسات كثيرة(٢).

ولكننا سنتناول هذا المذهب من زاوية الحرية الاقتصادية، موضوع دراستنا.

ونظراً لأن الماركسية تزعم أنه في ظلها يكون رفاه الإنسان وسعادته هو هدف الإنتاج، وليس الربح ـ كما هو الحال في ظل الرأسمالية، فإننا سننظر هل حققت الماركسية هدفها هذا؟ هل استطاعت أن تسعد الإنسان، وتمده بالرَّفاه وأسبابه؟ أم أن التدابير التي اتخذتها من أجل ذلك عادت على هدفها بالنقض فكان الإنسان هو ضحيتها الأولى، وقاسى من الآلام والظلم في ظلها ما ربا على ما ذاقه في ظل الرأسمالية.

فنقول **أولاً**: إن من المعلوم أن سعادة الإنسان لا تتم في جو من الأمن والأمان، يشيع فيه روح المحبة والإخاء والتعاون بين أفرد المجتمع، ولكن الماركسية أحلت محل هذه المفاهيم والقيم، مفهومها الوحيد المقدس وقانونها الصارم، قانون تصارع الأضداد، ومعلوم أن من طبيعة الصراع، لا سيما إذا كان بين أفراد المجتمع الواحد، أن يزرع الاضطراب، ويُقضّ المضاجع، ويقضي

(١) موجز القاموس الاقتصادي: ص٢١٧، ٢٨٧، تطور الفكر الاقتصادي: د. حسين عمر ١/ ٤٩٤.

(٢) انظر على سبيل المثال: نقض أوهام المادية الجدلية: الدكتور البوطي، وفلسفتنا واقتصادنا لمحمد باقر الصدر.

على الأمن، وتـاريخ الماركسية حـافل بما يصدق هذا الكلام، فقد شاعت المؤامرات الكثيرة بين أعضاء القيادة الذين ناضلوا في خنـدق واحد، وأوقع بعضهم ببعض مع أنهم هم الطليعة الثوريـة، ويفترض فيهم أن يكونوا مثـال التفاني والتضحية والعمل للمصلحة العامة.

والأمر **الآخر** ـ وهو أهم من سابقه ـ هو مصادرة الحريات. فقد صرح الماركسيون بملء أشداقهم، ودون مواربة بمصادرة الحريات، من خلال مناداتهم بمبدأ (دكتاتورية الطبقة العاملة)، ومن الحقائق المسلمة التـي لا تخفى على أحد، أن مصادرة حريـة الإنسان، من شأنها أن تفقده شعوره بأهـم خصائص إنسانيته، وأولى مقوّماتها، فقد تحـول الإنسان إلى هبـاءة ضائعة فـي بيـداء المجتمع، وانسلخ من إنسانيته، بل تحـول إلى مجـرد آلة تـدار بيد الحـزب الشيوعي، من غير أن يكون له إرادة أو اختيار في سلوك أي نهج غير الذي يراد له ويُلزم به، وقضي بذلك على روح الإبداع لدى الإنسان في أي سلك علمي أو عملي، أن ينتظم فيه بباعث ذاتي ينبع من داخله هو، لا من قسر خارجي يدفعه دفعاً تحت ضغط القوة والرهبة.

وقد تبنت الاشتراكية مبدأ التخطيط الاقتصادي المركزي الشامل والموجه. وفـي ظل هـذا المبدأ لا يمكن أن ينظر إلى الأفراد من زاويـة الكيف، وأخـذ مواهبهم واستعداداتهم الفطرية وميولهم بالحسبان، بل ينظر إليهم من زاوية الكم العددي، فيوجه أغلبهم إلى ما لا يرغبون فيه من الأعمال، ولاتميل قلوبهم إليه، وهذا يبدد الكثير من الطاقات، ثم إننا إذا افترضنا جدلاً ـ إن كل إنسان استطاع أن يأخذ مكانه الصحيح والملائم لميوله واستعداده الفطري، فإن هذا لا يكفي لجعل قضيـة الإبداع منتجة، لأنها فقدت أهم شروطها، وهو شعور الإنسان ويقينه أن ثمرة إبداعه ستعود عليه هو بالدرجـة الأولى، لأن من المعلوم أن

الإنسان هنا ذائب في كيان الجماعة بحيث لا ينسب إليه شيء. وحسبك بهذا مثبطاً للهمم وخانقاً لروح الإبداع.

لقد ادعى الماركسيون الفرار من الطبقية، ولكنهم وقعوا في شر من الأنظمة الطبقية، وذاق العمال والفلاحون في ظل الماركسية ما لم يذوقوه في ظل أي نظام طبقي آخر، ولندع الكلام الآن للرجل الثاني في الحزب الشيوعي التشيكي ـ وهو ميلوفان ديلاس ـ ليصف لنا حالة الكادحين وعموم الشعب والويلات التي نزلت بهم. يقول ديلاس: «وقد تكون السخرة في نظم الحكم الأخرى ذات طابع زمني مؤقت، ولكنها في ظل الشيوعية أصبحت ظاهرة دائمة. إن السخرة في النظام الشيوعي، هي حصيلة احتكار ملكية معظم الممتلكات القومية، بحيث إن العامل، لا يجد نفسه، إلا مضطراً فحسب إلى أن يبيع عمله، بل مضطراً إلى أن يبيعه في ظل ظروف، ليس لإرادته من سيطرة عليها، إذ إنه عاجز عن البحث عن مستخدم آخر أفضل، ذلك أنه ليس ثمة سوى مستخدِم واحد، هو الدولة، وليس للعامل من خيار إلا أن يقبل بشروط مستخدمه.

وهكذا يكون أكثر عناصر الرأسمالية ـ في مطلع عهدها ـ رداءة وإيذاءً، من وجهة نظر العامل، قد استبدل به احتكار الطبقة الجديدة لملكية العمل، مما لم يجعل العامل أكثر حرية، مما كان عليه في بداية الرأسمالية»[1].

وإذا كانت هناك نقابات تدافع إلى حد ما عن حقوق العمال في المجتمع الرأسمالي، وكان بإمكان العمال أن يضربوا عن العمل فإن هذا غير مسموح به ألبتة في ظل الماركسية.

وإذا وصل الأمر إلى هذا الحد من خنق الحريات فأجبر الإنسان، على العمل

---

(١) الطبقة الجديدة: ميلوفان ديلاس ص١٤٧.

ومنع من الحصول على ثمرة عمله ـ ناهيك عن امتلاك حق المشاركة في تقرير سياسة مجتمعه ـ فأي رفاه يتحقق له، وأية سعادة تلك التي يجنيها، وهو مقهور، أشبه ما يكون بالعبد لا يلوح له سيده بالعصا فحسب، بل يهدده بقوة الحديد والنار؟.

إن هذه المحادّة الصارخة للفطرة الإنسانية، وهذا الضغط الهائل الذي ابتغي به مسخ الإنسان أدى إلى اضطرابات، وثورات من قبل العمال والفلاحين أنفسهم، فاضطرت الحكومة السوفياتية إلى أن تجاريهم؛ فأعطتهم بعض المكاسب التي تضمنتها المادتان السابعة والتاسعة (٧، ٩) من دستورها، من إعطاء الفلاحين الحق في تملك قطعة صغيرة من الأراضي خاصة بهم، يستثمرونها لاستهلاكهم بشرط أن لا يستثمروا مجهود الآخرين. ولكن هذا كان مجرد تخدير لمشاعرهم وتنفيس لنقمتهم، فقد أثقلوا كواهلهم بالضرائب الباهظة[1].

وكذلك انفجرت الثورات العمالية في ألمانية الشرقية عام ١٩٥٤، وفي بولونيا ١٩٥٦ تعبيراً عن استيائهم. وإذا كان الشيوعيون قد تمكنوا من إخماد نيران هذين الانفجارين، ومنعت شظاياها من الانتشار في جسد المجتمع الشيوعي كله آنذاك؛ فإن الإرادة الإنسانية أفصحت عن نفسها وكشفت اللثام عن الحقيقة التي لا مراء فيها، وهي أن القوة والاستبداد والقهر، لا يمكن أن يمسخ ـ كل ذلك ـ الإنسان ولا أن يغير حقيقته، بل إن هذه الحقيقة مهما حُوْوِل إخفاؤها؛ فإنها لا بد أن تستعلن بنفسها ـ إن عاجلاً أو آجلاً ـ وما جرى في الاتحاد السوفيتي السابق، المعقل الأول والحصن الحصين للشيوعية، في أول هذا العقد الأخير من الألف الثاني الميلادي، أصدق شاهد على هذا. لقد انتكس قانون

(١) المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والإسلام: د. البوطي ص٢٦.

الديالكتيك، ورجع القهقرى، تحت سلطان إرادة الشعب، وتحطمت أصنام الماركسية ورموزها التي طالما استعبدت الناس، تحطمت وسط هتافات الشعب وسعادته الغامرة التي ترجمت عن مشاعرها بما أَهْمَتْه من دموع الفرح.

لقد نبذ الناس الشيوعية، وتحرروا من ربقتها، وسخرت الحقيقةُ من ثالوث الديالكتيك، وكان من تمام هذه السخرية، أن الانقلاب لم يكن ثورياً، وإنما كان إصلاحياً سلمياً.

ثم إن أداته كان العمال والفلاحين ـ عماد الشيوعية ـ ولكنهم في هذه المرة لم يعملوا لتوطيد دعائمه، بل حفروا له قبره وواروا فيه جثمانه إلى أبد الأبد.

وبقي أخيراً أن نشير إلى ناحية مهمة هي أن حق التملك الفردي لم يكن يشمل المرأة، بل ظلت محرومة من جميع مظاهر هذا الحق، أو بعضها في عدد غير يسير من المجتمعات، بل إنها كانت في بعض الأمم الأوربية ـ ومنها فرنسا قبل ديجول ـ أي بعد ثورتها التي قامت من أجل الحرية بكثير ـ محرومة من التمتع بهذا الحق على الوجه الكامل الذي يتمتع به الرجال[1].

هذا عن الحرية الاقتصادية وما كانت عليه، في عصور التاريخ المتعاقبة القديمة والحديثة، فماذا عن الحرية الاقتصادية في ظل الشريعة الإسلامية؟ هذا ما سنعالجه، وسنبحثه بالتفصيل في الأبواب والفصول التالية، ولكننا سنبدأ أولاً بتكوين تصور عن الدولة الإسلامية، لأن أي تدخل في الحرية أو أي تقييد لها، لا بد أن يكون عن طريقها، وممهوراً بختمها.

وقد أطلت النفس في الحديث عن الدولة وفصّلت القول فيه، حتى

(١) قصة الملكية: علي عبد الواحد وافي ص٩.

خصصت لذلك باباً كاملاً، وهدفي من وراء هذا التفصيل هو الرد على فريقين من الناس.

الفريق الأول: هم فئة المستشرقين، وأذنابهم من أولاد المسلمين الذين أخلصوا التبعية الذليلة لهم، فتنكروا لأمتهم وتاريخها وحضارتها، ورضوا أن يكونوا صدى لما ينعق به أعداؤها، فأنكروا أن يكون الإسلام ديناً ودولة.

والفريق الثاني: هم فئة من المسلمين الذين يتحركون وينشطون لإقامة الدولة الإسلامية، واستعادة الخلافة الراشدة ـ كما يزعمون ـ ولكنهم يعرضون عن الاحتكام إلى الفقه الإسلامي المستنبط من الكتاب والسنة، ويؤثرون على ذلك الاحتكام إلى العاطفة والحماس المجرّدَين عن الانضباط بميزان الشريعة وأحكامها، ومن ثم يحكمون على كل الدول الموجودة اليوم في بلاد الإسلام أو أغلبها، أنها دول كافرة، وأن حكوماتها أيضاً كافرة، فلذا ينادون بضرورة الخروج على هذه الحكومات، وعدم الانصياع لأوامرها.

❑❑❑

الباب الأول

مفهوم الدولة
أو (ولي الأمر) في الإسلام

* الفصل الأول: الدولة أو ولي الأمر.
* الفصل الثاني: ولي الأمر أو (الإمام).

الباب الأول

مفهوم الدولة أو (ولي الأمر) في الإسلام

الفصل الأول

الدولة أو ولي الأمر

المبحث الأول

الدولة

أولاً ـ تعريف الدولة:

١ ـ لغة: الدَّولة، والدُّولة، بالفتح والضم، لغتان: العُقبة في المال والحرب سواء. والعقبة: هي التناوب في الشيء بأن يأخذه هذا مرة، وهذا مرة[١].

والدولة في الحرب: أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى، يقال: كانت لنا عليهم الدولة[٢].

والإدالة: الغلبة والنصر، يقال: أدل لنا على أعدائنا: أي نصرنا عليهم[٣].

٢ ـ اصطلاحاً: الدولة من الكلمات التي خضع مدلولها للتطور، فقد كانت في اصطلاح الأقدمين تطلق على: «سلسلة من الأُمَراء من أسرة واحدة» كدولة بني أمية، ودولة بني العباس[٤]. ثم أصبحت تطلق في العصور الحديثة على: «الحكومة بالإجمال، والسلطة، وكل ما يتعلق بالأحوال السياسية»[٥] ولعل

---

(١) لسان العرب: لابن منظور، القامون المحيط للفيروز آبادي.

(٢) المختار من صحاح اللغة: محمد محي الدين عبد الحميد، والسبكي.

(٣) لسان العرب، القاموس المحيط.

(٤) دائرة معارف: بطرس البستاني. ج٨/ ١٥٧.

(٥) المرجع السابق.

تسمية الحكومة أو السلطة باسم الدولة، إنما هو من قبيل المجاز المرسل، ذلك، أن الحكومة هي أداة الدولة (أي أداة الغلبة والنصر) فهي بمنزلة العلة الفاعلية لها. ويعرفها القانونيون بأنها: «ذلك التجمع من الناس، في إقليم محدد، يخضعون لسلطة واحدة ويلتزمون نحوها بالولاء»[١].

ثانياً ـ عناصر الدولة:

من المتفق عليه لدى فقهاء القانون الداخلي، وفقهاء القانون الدولي العام، والمشتغلين بالدراسات الاجتماعية والسياسية ـ عموماً ـ أن الدولة هيئة سياسية مكونة من ثلاثة عناصر، هي:

١ ـ عنصر بشري (السكان ـ أو الشعب): هو مجموعة من كلا الجنسين، يشكلون مجتمعاً يرتبط أفراده بعضهم ببعض بعلاقات منظمة دائمة، ينظمها القانون، ولا يشترط وجود تجانس طبيعي فيما بينهم، من وحدة العرق أو اللغة، أو الدين، أو اللون، بل يجوز أن يكون الشعب من أمم وأعراق مختلفة؛ ما دام ولاؤهم لدولتهم وخضوعهم لقانونها. هذا بالنسبة إلى شعب الدولة. أما الأمة فلابد من وجود رابطة طبيعية معنوية تجمع بين أفرادها، كوحدة الأصل، أو اللغة، أو الدين، ويكفي توفر عامل واحد من هذه العوامل لتشكيل الأمة ولا يشترط اجتماعها كلها[٢].

٢ ـ عنصر المكان أو الإقليم: ويقصد به ذلك الحيز المكاني، الذي تستأثر به الدولة، وتمارس عليه سيادتها بصفة دائمة ومستقرة[٣].

---

(١) قانون العلاقات الدولية: د. عبد المجيد العبدلي ص٦٠.

(٢) المرجع السابق ص٥٩، أصول القانون الدولي: د. محمد سامي عبد الحميد ١/ ٨٧، الوسيط في القانون الدولي العام: د. عبد الكريم علوان ١/ ١٢٤.

(٣) قانون العلاقات الدولية د. العبدلي ص٦٨، أصول القانون الدولي: د. محمد عبد الحميد ١/ ١٢٦.

٣ ـ عنصر سياسي: ويعبر عنه عند بعضهم، بالسيادة، وعند آخرين، بالاستقلال: وعند غيرهم، بالسلطة السياسية المنظمة، ولكنهم لا يختلفون في مضمونه.

وهذا هو العنصر الحاسم والأهم، وهو المعيار القانوني للدولة، فلابد أن تكون السلطة الحاكمة في الدولة مستقلة بممارسة جميع الوظائف على الإقليم، من سن التشريعات، وممارسة السلطتين القضائية والتنفيذية، دون أن يشترك معها في ذلك أي سلطة خارجية. كما يشترط لهذه السلطة الحاكمة أن تتعامل مع السلطات المماثلة لها في الخارج على قدم المساواة، وأن لا تكون خاضعة لأي سلطة أعلى منها(١).

هذه هي العناصر التي لا بد منها لتشكيل الدولة، ولايمكن لها أن تقوم إذا فقدت أي عنصر من هذه العناصر الثلاثة. فلننظر هل توفرت هذه العناصر في مجتمع المدينة المنورة في عصر النبي ﷺ؟.

ثالثاً ـ هل تحققت عناصر الدولة في مجتمع المدينة المنورة في عهد النبي ﷺ؟: لنبين ذلك، ولنبدأ بالعنصر الأول.

١ ـ الشعب: ما من شك في أنه على أثر ظهور الدعوة الإسلامية، دخل كثيرون في الإسلام، وتكون مجتمع جديد له ذاتيته وخصائصه المستقلة؛ التي تميزه عن غيره، يعترف بقانون واحد، ويدين بالولاء لقائد واحد، وتسير حياته وفق أنظمة معينة، ويهدف إلى غايات مشتركة، فتكوَّن من مجموع أفراده نسيج اجتماعي شديد التلاحم.

---

(١) قانون العلاقات الدولية: د. العبدلي ص٥٩، ١٠٢. أصول القانون الدولي العام: د. محمد سامي عبد الحميد ١/ ٨٧، ١٥٣. الوسيط في القانون الدولي العام: د. عبد الكريم علوان ١/ ١٢٨.

وساعد على هذا أيضاً، الوشائج القوية والروابط المتينة، التي كانت تجمع ما بينهم، فقد كانوا جميعاً من جنس واحد لهم لغة واحدة، ومشاعر متحدة، وعلاوة على ذلك، الدين الذي يشكل المحور الذي التقوا عليه.

وليس المجتمع السياسي، أو الذي يقال عنه «دولة» إلا المجتمع الذي توفر فيه بعض هذه العناصر، فكيف إذا تحققت كلها فيه على أكمل وجه وأتمه؟!.

٢ ـ الأرض أو الإقليم: لقد كان النبي ﷺ يبحث عن أرض يقيم عليها دولته ويمارس عليها سيادته ـ بعد أن لم تجبه مكة إلى ذلك ـ فكان يعرض نفسه على القبائل في مواسم الحج، إلى أن استجاب له نفر من أهل المدينة، فعقد معهم بيعتي العقبة، الأولى، والثانية، وأرسل معهم مصعب بن عمير يدعوهم إلى الإسلام، حتى لم يبق دار من دور الأنصار، إلا وفيها رجال مسلمون، ونساء مسلمات(١). وعندها أمر النبي ﷺ أصحابه بالهجرة، ولم يلبث أن لَحِق هو عليه الصلاة والسلام بهم، فأصبحت المدينة أرضاً إسلامية، وبذلك تحقق للإسلام العنصر الثاني من عناصر الدولة.

٣ ـ العنصر السياسي، أو النظام السلطوي: لقد هاجر النبي ﷺ إلى المدينة على أعقاب بيعتين تاريخيتين، كانتا غاية في الرقي والسمو، فقد كان بيعتا العقبة ـ الأولى والثانية ـ صورة حقيقية، وواعية للعقود الاجتماعية، التي بدا لبعض فلاسفة السياسية في العصور الحديثة أن يفترضوا حدوث الدولة ونشأتها على أساسها، ولكن العقد الاجتماعي الذي تحدث عنه روسو وغيره كان محض خيالٍ نسجته الأوهام، أما العقد الذي حدث مرتين عند العقبة، وقامت على أساسه الدولة

---

(١) الكامل: لابن الأثير: ١/ ٦٩٠ ـ ٦٩٣.

الإسلامية، فهو عقد تاريخي، وحقيقة يعرفها الجميع، تم فيه الاتفاق بين إرادات إنسانية حرة وأفكار واعية ناضجة، من أجل تحقيق رسالة سامية[١]. وعلى أثر هذا العقد غدا رسول الله ﷺ رئيساً للمجتمع المدني، وأصبحت السيادة المطلقة - الداخلية والخارجية - بيده عليه الصلاة والسلام، واستأثرت الحكومة الإسلامية بجميع الوظائف. أما السلطة التشريعية فهي بيد الله ﷻ وحده لا بيد غيره، والنبي ﷺ ناطق عن الله يبلغها عنه وأما القضاء والتنفيذ فكانتا بيد رسول الله ﷺ.

وكان النبي ﷺ - على المستوى الخارجي - يراسل الملوك ويفاوضهم، ويتعامل معهم على قدم المساواة، بل إن من الملوك من دان له وخضع لحكمه كالنجاشي ملك الحبشة[٢].

* * *

المبحث الثاني
الإسلام دين ودولة

إن الله ﷻ لم يقصر مهمة رسله على مجرد الإبلاغ عنه، والقيام بمهمة الوعظ فحسب، بإلقاء كلمة الله ﷻ بين ظهرانَي أقوامهم، ثم تركِ أمر تنفيذها إلى رغبة الناس، بل أناط بأعناقهم واجب النهوض بمهمة أشق وأثقل، وهي ضرورة السعي إلى تطبيق حكم الله ﷻ، وتحكيم كتابه في مجتمعاتهم عملاً، قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾[البقرة: ٢١٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ﴾[النساء: ٦٤].

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية: د. محمد ضياء الدين الريس ص٣١.

(٢) سيرة ابن هشام: ١/ ٤٢١.

ولما كان من المعلوم أن أكثر الناس لا يصدرون في تصرفاتهم وقراراتهم عن هدي العقل وقراراته، وإنما يساقون من قبل أهوائهم ورعوناتهم، وكان اللّه يَزَع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، فقد بيّن اللّه ﷻ أن إقامة دينه ينبني على أمرين اثنين:

أحدهما: إقامة البراهين والحجج، والترهيب من العقاب، والترغيب في الثواب الأخروي.

والثاني: هو إرغام المعاندين والمستكبرين على اتباع أمر اللّه ﷻ بالقوة(١)، فقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[الحديد: ٢٥]. ومعلوم أن حمل الناس على اتباع الحق لا يكون إلا من قبل صاحب القوة والسلطان، الذي هو الحاكم، ولذا، فقد كانت إقامته واجبة لأنها مقدمة لا بد منها للواجب الذي ابتعث اللّه ﷻ به رسله، وهي تحكيم شرعه في واقع الناس.

ولكن العلاقة بين الدين والدولة تبدو أوثق، والارتباط بينهما يبدو أشد في شريعة خاتم النبيين محمد عليه الصلاة والسلام لأسباب كثيرة، ذلك، أن هذه الشريعة الخاتمة تميزت عن غيرها من الشرائع والمبادئ والفلسفات بأنها دين ناظم لجميع شؤون الحياة، ومرافقها، فلايترك منها صغيرة ولا كبيرة إلا يضع لها أفضل نظام وأدقه؛ ليُجنِّب المجتمع الفوضى والاضطراب. ولقد حظيت مسألة وحدة الصف واجتماع الكلمة في المجتمع الإسلامي، بالقسط الأوفر من اهتمام الشرع، وإذ قد كانت الوحدة متعذرة إلا في ظل قيادة جامعة

---

(١) تفسير أضواء البيان للشنقيطي: ٧/ ٨١٥.

لشتات الرؤى والأفكار والمصالح والأهواء، فقد ألح الإسلام على إقامة هذه القيادة حتى في أضيق نطاق.

ففي الأسرة ـ التي هي صورة مصغرة عن المجتمع ـ أمر الإسلام أن يكون فيها قائد يوحّد وجهة الأفراد حتى لا يتبدّد شملهم، ولا تتفرق كلمتهم، وحمّل عبء القيادة، أقدر الأفراد على تحمل المسؤولية، وأرجحهم رأياً، في الأعم الأغلب، وهو الرجل.

ولم يقف الإسلام عند الاهتمام بشأن المجتمع الثابت وتنظيمه، والأمر بالالتفاف حول قائد في؛ بل تجاوز هذا إلى الأمر بمثل ذلك في أي اجتماع عرضي، مهما قل عدد أفراده. ففي سنن أبي داود بإسناد حسن عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما قالا: قال رسول الله ﷺ: «**إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم**»(١). يقول ابن تيمية في كتابه الحسبة ص٤٨٩: «فإذا كان قد أوجب في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات أن ولي أحدهم، كان هذا تنبيهاً على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك».

ولهذا، فإننا نرى من خلال مطالعتنا لسيرة النبي ﷺ، أن فكرة إنشاء الدولة، وإقامة جهاز الحكم الإسلامي، كانت راسخة في ذهن النبي عليه الصلاة والسلام، منذ تباشير الوحي الأولى، ومع بداية الدعوة، وقد كان عليه الصلاة والسلام واثقاً بأن الله ﷻ سيحقق له ذلك ـ وهو كان لا يزال منبوذاً في قومه ومطروداً، يعاني من مبالغتهم في إيذائه وإيذاء أصحابه ـ فقد ورد في السيرة النبوية لابن هشام(٢) أنه حين حضرت الوفاة أبا طالب، أتاه أشراف قريش،

---

(١) سنن أبي داود أول كتاب الجهاد ـ باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم، عن أبي سعيد الخدري رقم الحديث/ ٢٦٠٨/ ج٣/ ٣٦.

(٢) السيرة النبوية لابن هشام ٢/ ٦٨، وانظر تاريخ الطبري ٢/ ٣٢٥.

وطلبوا منه أن يدعو محمداً ﷺ، ليأخذ له منهم، ولهم منه، فقال أبو طالب: يا ابن أخي، هؤلاء أشراف قومك، وقد اجتمعوا لك ليعطوك، وليأخذوا منك. قال: فقال رسول الله ﷺ: «**نعم، كلمة واحدة، تعطونيها، تملكون بها العرب، وتدين لكم بها العجم**».

فهو على يقين أن الإسلام سوف يبسط سلطانه على العرب والعجم، وهذا كان في السنة الثالثة للبعثة، ويتأكد لنا ثقة النبي ﷺ بأنه على موعد مع دولة عظيمة قاهرة، يهيئها الله ﷻ له، من حديثه عليه الصلاة والسلام مع سراقة، حين خرج هذا في أثره يوم الهجرة ليمسك به ويسلمه إلى قريش؛ لينال الجائزة التي أعدتها قريش للذي يأتيها بالنبي عليه الصلاة والسلام، فلما عجز سراقة وطلب الأمان وأعطاه ﷺ الأمان قال له: «**كيف إذا لبست سواري كسرى**» فهو عليه الصلاة والسلام يَعِد سراقة أنه سيلبس سواري كسرى، وبدهي أن ذلك لن يكون إلا بالاستيلاء على مملكة كسرى، بمحاربته والقضاء على دولته، ومن البداهة بمكان أن مُلْك العرب وحرب كسرى والغلبة عليه مهمة خطيرة لا يضطلع بها إلا جيش عظيم، ذو تنظيم عالٍ، تديره قيادة واحدة.

لهذا، فإننا نؤكد على القول بأن فكرة الدولة، فكرة أصيلة في الإسلام، وملازمة له، وليست طارئة عليه نتيجة لتحولات في الأوضاع وتطورات في الظروف.

وقد ترجم النبي ﷺ قناعته النظرية بالسعي الفعلي إلى إشادة صرح الدولة الإسلامية في هجرته إلى المدينة المنورة، وما سبقها، ولحقها من الأعمال.

فلم تكن الهجرة وبيعتا العقبة ـ اللّتان سبقتاها ـ إلا خطوات في سبيل تحقيق هذا الهدف، فقد أرسل النبي ﷺ رسله إلى المدينة ليمهِّدوا له الطريق لإنشاء الدولة، وليصبح هو عليه الصلاة والسلام الحاكم الفعلي لها، لا ينازعه

أحد. ولما دخل الإسلام كل بيوتات المدينة، وقَبِـل أهلها بزعامته ﷺ تمت بيعة العقبة، وكانت بداية لممارسة الحاكمية الفعلية[١]، فإن من المعلوم أن من بايعهم رسول اللّه ﷺ من مندوبي أهل المدينة، كانوا قد دخلوا الإسلام، لأن دخول الإسلام لا يتطلب أكثر من النطق بالشهادتين، وهم كانوا قد نطقوا بها، ولكن البيعة كانت لشيء آخر، هو نزع الإقرار منهم بحاكمية الرسول ﷺ عليهم، وإعلان الولاء له والخضوع لحكمه، وبعد أن حصل النبي ﷺ على الضمانات اللازمة لتأكيد قيادته الفعلية، مارس سلطاته بتعيين اثني عشر نقيباً، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس ليتولوا شؤون قومهم، وليكونوا مساعدين له عليه الصلاة والسلام في الإدارة عند وصوله إلى المدينة[٢].

وإن هذه الحقيقة التي ذكرناها وكون الإسلام مستلزماً بطبيعته للدولة، هي من الوضوح والجلاء بحيث إن من المستشرقين من تفطَّن لها وأقـرَّ بها، لأنه رأى في إنكارها مصـادمة للبديهيـات وتنكـراً سافراً لقرارات العقـول، ومن هؤلاء المستشرقين على سبيل المثال (جب). فقد قال في كتابه: (المحمديون Mohammadani SM): «من الوجهة الشكلية، ظهرت الحركة الإسلامية بصورة جديدة بعد الهجـرة، وأدت إلى إيجـاد مجتمع قائم بذاته، منظم على قـواعد سياسية، تحت قيادة رئيس واحـد، ولكن هذا لم يكن إلا مجرد إظهار ما كان مضمراً، وإعلان ما كان مستتراً، فقد كانت فكرة الرسول الثابتة ـ وكانت هي أيضاً ما يتصوره خصومه عن هذا المجتمع الجديد الذي اقامه ـ أنه سينظم تنظيماً سياسياً، ولن يكون هيأة دينية منفصلة مندرجة تحت حكومة زمنية، وكان يبين

---

(١) نشأة الدولة الإسلامية: د. عون الشريف قاسم ص٢١ ـ ٢٢.

(٢) نشأة الدولـة الإسلامية: د. عون الشريف قاسم ص٢٢، نحو الدستور الإسلامي: أبو الأعلى المودودي ص٧٩.

دائماً، في عرضه لتاريخ الرسالات السابقة، إن هذه هي إحدى الغايات الأساسية التي تتألف منها الحكمة الإلهية في إرسال الرسل. فالشيء الجديد الذي حدث في المدينة هو إذن ـ فقط ـ أن الجماعة الإسلامية قد انتقلت من المرحلة النظرية إلى المرحلة العملية[1]. هنا سقط من قوله في ص٤٠ (وإن من أبرز الأدلة على كون الإسلام ديناً ودولة ـ إلى قوله في ص٤٢ ثم إننا إذا تأملنا في تشريعات الإسلام)

ثم إننا إذا تأملنا في تشريعات الإسلام، وجدنا أن ثلثيها لا يمكن أن ينفذ، ولا أن يبتّ فيها، إلا بوجود جهاز حاكم؛ ذلك أن هناك الكثير من الأمور التي لم يبت في الإسلام، وإنما ترك أمرها إلى اجتهاد الحاكم ليضع لها الحل المناسب في ضوء قواعد الإسلام الكلية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن كثيراً من الأحكام التي بيّن الإسلام وجه الحق فيها، وبت أمرها، يعود أمر تنفيذها إلى جهاز الحكم، وليس متروكاً للأفراد، وبرهان هذا الذي نقول أن الأحكام الشرعية تنقس إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: وهو ما يسمى بأحكام الفتيا ـ في مقابلة القسمين الآخرين ـ ويقصد بها تلك الأحكام المتعلقة بالعبادات، وكثير من المعاملات، وكثير من الآداب والأخلاق، أي تلك الأحكام التي تهتم بعلاقة العبد مع ربه وخالقه، وهي تتناول وضع كل فرد على حدة، بحيث لا يتوقف تطبيقها على وضع اجتماعي معين. فهذه يعود أمر تنفيذها إلى الأفراد، دون أن يكون للحاكم أي دور فيها.

القسم الثاني والثالث: هما أحكام الإمامة والسياسة الشرعية، وأحكام القضاء.

وهذه تشمل الأحكام التي تتعلق بتجييش الجيوش، وأمور الحرب والسلم،

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية: د. محمد ضياء الدين الريس ص٢٥ هامش.

والمفاوضات، والمعاهدات، والهدنة وإبرام الصلح. الخ كما تشمل إقامة الحدود، وأخذ الصدقات، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات وما يتعلق بذلك من الأحكام التي تتعلق بأصول الدعاوى، والمرافعات، والبينات التي تيسر الوصول إلى معرفة وجه الحق في الدعاوى، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم، ونحو ذلك(١).

وهذان القسمان، هما اللذان يغطيان المساحة الكبرى من مجموع الأحكام الشرعية ـ حتى يكاد يبلغ ثلثيها ـ يرجع أمر تطبيقها، والسهر على تنفيذها إلى جهاز الحكم ـ سواء تمثل في الحاكم الأعلى الذي هو إمام المسلمين أو في جهاز القضاء، فإذا لم يقم هذا الجهاز على الوجه المطلوب، تعطلت أكثر الأحكام الشرعية.

وبهذا الذي ذكرنا يتجلى لنا أهمية الحكم ونظامه في الشريعة الإسلامية «فهو ليس مجرد جزء من الموضوعات التي يتناولها الإسلام بالمعالجة والرعاية، بل هو إلى جانب ذلك ـ أساس هام لجل شرائعه وأحكامه، لا يتهيأ من دونه سبيل لتنفيذ تلك الشرائع والأحكام»(٢).

زد على هذا، أن الأخطار لا بد أن تتهدد المجتمع وأمنه، سواء من قبل أعدائه المتربصين به من الخارج أو من داخل المجتمع ذاته، فإنه لا يخلو مجتمع ـ مهما بلغ من الرقي ـ من أناس مرضى النفوس يطيب لهم البغي، والاعتداء على الآخرين، ودرء هذين الخطرين لا يكون إلا بوجود سلطة قاهرة تجابه العدوان الخارجي، وتصد هجماته، وتضرب على أيدي المعتدين، والعابثين

---

(١) شرح العقائد النسفية: للسعد التفتازاني ص٢٣٣، منهج العودة إلى الإسلام: د. البوطي ص٣٨ ـ ٤١.

(٢) منهج العودة إلى الإسلام: د. البوطي ص٤٠ ـ ٤١.

بأمن المجتمع، وأفراده في الداخل. وبدهي أنه لا يستقيم في العقل، أن نجد الإسلام ـ في جملة أحكامه ـ يحوم حول تحصين المجتمع، ورعايته، وحمايته والسهر على وحدته، ثم يعرض عن الضمانة الوحيدة ـ التي لا بد منها ـ لتحقيق تلك الرعاية والحماية، وهي إقامة جهاز الحكم الإسلامي[1].

ثم إن الإسلام رسالة عالمية، يأمر المنتسبين إليه بأن يصدعوا بدعوته، وأن يبلغوها إلى كافة الناس في شتى أطراف المعمورة، القاصية منها والدانية، ولا تخلو الدنيا من قوى متكبّرة، ومتجبّرة، تكمِّم الأفواه، وتعادي حرية التفكير، وإبداء الرأي، وتقيم في وجهها الحواجز والسدود، فكان من الضروري أن تكون مع كلمة الحق سلطة حاكمة، تدعمها وتكلؤها، وتتكفل بتعبيد الطريق أمامها، وبإزالة العوائق، ونسف السدود والحواجز التي تقام في وجهها، لتكون كلمة الله هي العليا، في ميزان القوة المادية فعلاً وعملاً، كما أنها هي العليا في ميزان المنطق والعقل الحر.

ومن أعظم ما يثير العجب، أن نجد ـ بعد هذا الذي أوضحناه كله ـ أناساً ينكرون أن يكون الإسلام ديناً ودولة، أو أن يكون قد قام للإسلام دولة في العصور الخوالي؛ حتى في عصر رسول الله ﷺ، ويحتجّون لزعمهم هذا بأن شيئاً من مقومات الدولة، أو أنظمة الحكومة، لا يستبين في الحياة الإسلامية التي أمضاها رسول الله ﷺ.

ولعل سبب هذا الإنكار، هو أن هؤلاء تلفّتوا من حولهم، ونظروا في واقعهم؛ فوجدوا أنظمة الحكم والإدارة، وما فيها من التعقيدات، التي ولدتها الحضارة، والمدنية الحديثة، ثم ولّوا وجوههم وأفكارهم شطر المجتمع الإسلامي

---

(١) المرجع السابق: ص٤١.

في عهد النبي ﷺ يبحثون فيه عن أساليب الإدارة، وأنظمة الحكم الشائعة في دول اليوم التي تقف على مشارف الألف الثالث الميلادي، فلمّا وجدوا الاختلاف الكبير بين واقع مجتمع المدنية بالأمس، وبين واقع دول اليوم؛ أصدروا حكمهم، الذي هو خلاصة للمقارنة غير المتكافئة بين أمرين غير متماثلين في الشروط والظروف والأوضاع ـ وقالوا: لم يكن للإسلام دولة.

ولا يخفى أن إجراء مثل هذه الموازنات، وعقد مثل هذه المقارنات، لا يدخل من باب البحث العلمي المنصف في شيء، بل لا يعدو كونه مغالطة تعبر عن جهل صاحبها أو تجاهله واستخفافه بعقول الآخرين، لأن في هذه المقارنة غفلة، أو إغفالاً لحقيقة أساسية في مثل هذه القضايا، وهي، أن أنظمة الحكم وأساليب الإدارة، تتفاوت بين أدنى درجات البساطة، وأقصى درجات التعقيد، تبعاً لواقع المجتمعات، وقربها من الحياة البسيطة أو بعده عنها، فإن أنظمة الحكم والادارة، ليس لها حقيقة ثابتة، وماهية مستقلة لا يمكن أن تتحقق بدونها، وإنما هي ظلال لواقع المجتمعات[1] ولنأخذ مثالاً على ذلك، النظام القضائي ـ الذي نجده اليوم ـ في دولة متقدمة كفرنسا، وتفرعه إلى محاكم كثيرة متفاوتة الدرجات، تتخصص كل واحدة منها بقسم معين من القضايا، كالقضاء المدني، والمحاكم الجنائية والجزائية والقضاء الشرعي، إنه لينتزع إعجابنا، ذلك أنه اتخذ شكله هذا تلبية لحاجة واقعة، هي كثرة ما يعرض أمامه من القضايا، ولكن هذا النظام ذاته يثير فينا من الضحك أضعاف ذلك الإعجاب، لو أننا تخيّلناه في مجتمع المدينة المنورة. ذلك أن هذا النظام الدقيق والمعقّد له ما يسوّغه في فرنسا، أما في مجتمع المدينة فليس له ما يسوِّغه، بل إن وجوده فيها عبث لا طائل تحته، لأنه هدر للطاقات واستجلاب للضنى من دون أي فائدة، إذ كيف

(١) منهج العودة إلى الإسلام: د. البوطي ص٤٤.

يتصوّر مثل ذلك النظام القضائي بأقسامه وفروعه في دولة المدينة التي ربّما مرّ الشهر والشهران والسنة والسنتان، دون أن تعرض أمام القضاء فيها قضية واحدة؟.

ولعل في الكلام الذي ذكرته، والحقائق التي أوضحتها مَقنعاً وبلاغاً، لو أن المنكرين لكون الإسلام ديناً ودولة كانوا يصدرون في دعواهم هذه عن جهل، ولكن المشكلة أن الجمهرة العظمى من هؤلاء يعرفون الحقيقية ولكنهم يجحدونها، ويسلكون شتى السُّبل لإخفاء نورها عن أعين الناس.

وهذا الفريق قسمان: إما عدوٌّ أجنبي حاقد، لا يفتأ يكيد لأمّتنا بالليل والنهار، وإمّا تابع ذليل، من أبناء جلدتنا، حمله فساد طبعه ودناءة نفسه على الانقياد لعدوِّه، فتنكَّر لأمّته ولدينها، ورضي أن يكون رجعاً لتوجيهات أعدائها، وبوق دعاية لترويج أكاذيبهم، وأداة رخيصة طيِّعة لهم، يستخدمونه في تنفيذ مكايدهم ضدَّ أمّته.

ويضاف إلى هذا السبب الذي ذكرناه، سبب آخر، هو: أن بعض الناس لا يروق لهم أن يكون الإسلام ديناً ودولة، ولايستطيعون أن يتخيلوا وجود جهاز الحكم الإسلامي الذي يفرض سلطانه على المجتمع؛ فلذلك يتنكرون لكل الحقائق، ويرفضون كل الأدلة التي تثبت خلاف ما يرغبون ويتشهّون، ولا ريب أن مثل هؤلاء لا يجدي معهم أسلوب الإقناع العقلي المستند إلى الحجج الدامغة والبراهين الساطعة، فلذلك لا يلتفت إليهم، ما داموا لا يحتكمون إلى موازين المنطق، ولايتأيدون بقوة العلم ودلائله.

أما العدوُّ فلا شأن لنا به، لأنه قد يكون معذوراً في هذا، بوجه من الوجوه.

وأما أذنابه، فلعل من الخير أن نقيم عليهم الحجة من أقوال أساتذتهم

الغربيين، واعترافاتهم؛ فإن هؤلاء التلاميذ، مهما تعالموا، ومهما ادّعوا الموضوعية في أبحاثهم وقراراتهم، ومهما ادعوا أنهم سائرون في ركب الحضارة، فإنه ليس بوسعهم، أن يدّعوا تفوقهم على أساتذتهم في كل ذلك، أو في بعضه، وإننا لنجد في كلام أستاذتهم ـ أحياناً ـ تنكراً لهم، بل سخرية منهم واستهزاءً بهم وقد سبق أن نقلنا كلاماً لواحد من أبرز المستشرقين هو (جب)، وهذه اعترافات آخرين:

١ ـ يقول الدكتور (فتزجرالد): «ليس الإسلام ديناً فحسب، ولكنه نظام سياسي أيضاً. وعلى الرغم من أنه ظهر ـ في العهد الأخير ـ بعض أفراد من المسلمين، ممن يصفون أنفسهم بأنهم (عصريون) يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين، فإن صرح التفكير الإسلامي كله، قد بني على أساس أن الجانبين متلازمان، لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر».

٢ ـ يقول الأستاذ (نللينو): «لقد أسس محمد في وقت واحد، ديناً ودولة، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته».

٣ ـ ويقول شاخت: «على أن الإسلام يعني أكثر من دين. إنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية وجملة القول: إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً».

٤ ـ ويقول السير، توماس أرنولد: «كان النبي ـ في نفس الوقت ـ رئيساً للدين، ورئيساً للدولة»[1].

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية: د. محمد ضياء الدين الريس. ص٢٨ ـ ٢٩.
أليس من المؤلم ومما يدعو إلى الأسف البالغ، أن نجد في أمتنا أناساً أحقد عليها، وأحرص على بخسها أشياءها من هؤلاء الذين نقلنا أقوالهم، وهم الذين عرفوا بحقدهم على أمتنا والكيد لها؟!!.

وأخيراً وإذ قد فرغنا من تقرير قضية كون الإسلام ديناً ودولة ـ التي تعد من أوضح البدهيات ـ فإن لا بد لنا أن نشير إلى أن الدولة عبارة عن هيأة اعتبارية، أوشخص معنوي، وهي وإن كانت صاحبة السيادة، فلا بد أن يقوم من يمثلها من الأشخاص الحقيقيين، يضطلع بمهام تلك السيادة، وعلى رأس هؤلاء الأشخاص، من يسمى في الحقوق الدستورية (ولي الأمر)[1]. وهذا يقودنا إلى الحديث عن ولي الأمر وشروطه وما أنيط بعنقه من واجبات وماله من حقوق في الشريعة الإسلامية، وهو ما خصصنا لدراسته الفصل التالي.

* * *

(١) أصول الحقوق الدستورية: أيسْمَن. ترجمة عادل زعيتر ص٩ طبعة المطبعة العصرية القاهرة، الإباحة: الأستاذ محمد سلام مدكور ص٣٢٠.

الفصل الثاني

ولي الأمر

المبحث الأول

ولي الأمر، وشروطه

ويسمى ولي الأمر خليفةً، وإماماً ـ وهو الأكثر شيوعاً في كتب الأقدمين ـ ووجه تسميته بذلك تشبيهه بإمام الصلاة في وجوب اتباعه والاقتداء به، ولهذا يقال الإمامة الكبرى.

وأما وجه تسميته خليفة؛ فلكونه يخلف النبي ﷺ في أمته، فيقال خليفة بإطلاق، أو خليفة رسول اللّه ﷺ(١).

والعلماء في الغالب لا يعرّفون الإمام، ولكنهم يعرِّفون الإمامة، ويؤخذ منه تعريف الإمام. وهذه بعض تعريفاتهم:

١ ـ عرف السيد الشريف الجرجاني رحمه اللّه الإمام بأنه «الذي له الرّياسة العامة في الدين والدنيا جميعاً»(٢). وقال في شرح المواقف: إنه منقوض بالنبي، إذ النبي أيضاً له الرياسة العامة في الدين والدنيا جميعاً»(٣). وقد أجاب عن هذا الاعتراض، المحقق الكمال بن أبي شريف، بأن النبوة ـ في الحقيقة ـ بعثة بشرع، واستحقاق النبي ﷺ هذا التصرف العام، إمامة مترتبة على النبوة، فهي

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ص١٨٥.

(٢) التعريفات ص٥٣.

(٣) شرح المواقف: ٨/ ٣٤٥.

داخلة في التعريف دون ما ترتبت عليه، أعني النبوة(١).

٢ ـ عرف في شرح المواقف الإمامة بأنها: «خلافة الرسول في إقامة الدين، وحفظ حوزة الملّة بحيث يجب طاعته على كافة الملّة»(٢). وعبارة السعد: «الإمامة، رياسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافةً عن النبي ﷺ»(٣) وخرج (بالرياسة العامة): القاضي؛ إذ رياسته ليست عامة، وإنما هي خاصة في القضاء، وكذلك خرج الرئيس في ناحية من النواحي، وكذا من جعله الإمام نائباً عنه على الإطلاق؛ لأن رئاسته لا تسري على الإمام(٤).

وقولهم: «خلافة الرسول»: احتراز عن النبوة.

والقيد الأخير: «تجب طاعته على كافة الملة»: يخرج من ينصبه الإمام في ناحية من النواحي، كالقاضي، وكالرئيس في بعض النواحي، كما يخرج المجتهد، إذ لا يجب اتباعه على كافة الملة، بل على مقلديه خاصة(٥).

---

(١) المسامرة شرح المسايرة ص٣٠٢، يقول الإمام القرافي في كتابه الإحكام ص٩٤ في بيان الفرق بين الإمامة والرسالة والنبوة: «أما الرسالة فليس يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فوضى، إليه السياسة العامة، فكم من رسول الله تعالى على وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية، ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق من غير أن يؤمروا بالنظر في المصالح العامة. وإذا ظهر الفرق بين الإمامة والرسالة، فأولى أن يظهر بينهما وبين النبوة، لأن النبوة خاصة بالموحى إليه، لا تعلق لها بالغير فقد ظهر افتراق هذه الحقائق بخصائصها».

(٢) شرح المواقف: ٨/ ٣٤٥.

(٣) شرح المقاصد: ٥/ ٢٣٢، وانظر الأحكام السلطانية للماوردي ص١٣.

(٤) شرح المواقف: ٨/ ٣٤٥، شرح المقاصد: ٥/ ٢٣٢. كشاف اصطلاحات الفنون: التهانوي ١/ ٢٦٠.

(٥) شرح المواقف: ٨/ ٣٤٥، شرح المقاصد: ٥/ ٢٣٢، كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٢٦٠.

ويفهم من هذه التعريفات، أن مهمة الإمام أو الحاكم، أن يكون أميناً على أحكام الشريعة، وأن يحمل النـاس على اتباعها. فليس له أن يبتدع أحكاماً من عند نفسه، أو أن يقتبسها من غيره، ما دامت مخالفة للشرع.

حكم نصب الإمام: ذهب جماهير المسلمين إلى وجوب نصب الإمام، ولـم يشذّ منهم إلا الأصم، والغوطي من المعتزلة، وبعض الخـوارج. ولكن القائلين بالوجوب اختلفوا في الموجِب، هل هو الشرع، أو العقل؟ فأهل السنة وعامة المعتزلة على أنه واجب سمعاً، وقال بعض المعتزلة: إنه واجب عقلاً، وعند الشيعة هو واجب على اللّه تعالى، لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان[١].

أما القائلون بعدم الوجوب فمحجوجُون بإجماع من سبقهم على وجوب نصب الإمام، حتى إن الصحابة رضوان اللّه عليهم أجمعين جعلوه أهم الواجبات، فبادروا إلى تنصيب الإمام، وانشغلوا عن تجهيز رسول اللّه ودفنه[٢].

وأما القائلون بوجوبه علينا عقلاً، فمحجوجون بأن العقل لا مدخل له في التحسين والتقبيح، ولا الإيجاب والتحريم، وإنما يقع ذلك بحسب العادة[٣].

ويحتج على الشيعة بأن الوجوب لا يتحقق، إلا إذا أمكن تَعَرُّضُ من عليه الوجوب للثواب والعقاب، وذلك لا يتصور في حق اللّه تعالى. ثم إن الحاجة إلى النبي لحفظ الشرائع أكثر من الحاجة إلى الإمام، وإذا جاز خلو الزمان من

---

(١) شرح المواقف: ٨/ ٣٤٥، شرح المقاصد: ٥/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦، المسامرة شرح المسايرة ص٣٠٣. فتح الباري ١٣/ ٢٥٨.

(٢) الغياثـي: لإمـام الحرمين الجويني ص١٢٣، المسامرة شـرح المسايـرة ص٣٠٤، فتـح الباري ١٣/ ٢٥٨.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم: ١٢/ ٢٠٥.

النبي جاز خلوه من الإمام، من باب أولى[١].

واحتج أهل السنة ومن وافقهم على كونها واجبة سمعاً:

أولاً ـ بقوله ﷺ: **«من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية»**[٢].

ثانياً ـ تواتر إجماع المسلمين، في الصدر الأول، بعد وفاة النبي ﷺ، على عدم جواز خلو الزمان عن الإمام، حتى لقد قال أبو بكر ﷺ ـ في خطبته المشهورة ـ حين وفاته عليه الصلاة والسلام: «ألا إن محمداً ﷺ قد مات، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به» فتلقى الكل كلامه بالقبول، ولم يردّه أحد وبكّر إلى السقيفة.

ثالثاً ـ إن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف تنفيذها والبت فيها على الإمام، قال أبو المعين النسفي: «والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة، والمتلصِّصة، وقُطّاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات، الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغائر والصغار، الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم ونحو ذلك» من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة[٣]. فإذا لم ينصب إمام تعطلت هذه الأحكام كلها، ومعلوم أن تطبيق الأحكام الشرعية واجب، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً فهو واجب، فكان نصب الإمام واجباً.

---

(١) الغياثي: للجويني ص٢٥ ـ ٢٦.

(٢) خرجه مسلم في صحيحه من رواية ابن عمر رضي الله عنهما، انظر شرح النووي على مسلم كتاب الإمارة ـ باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال، رقم /١٨٥١/ ٤/ ١٩٥٠/.

(٣) شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني: ص٢٣٣.

رابعاً ـ أن في نصب الإمام جلباً لمصلحة، ودفعاً لضرر مظنون، لأن خلو الزمان من الإمـام يفضي إلى التهارج، وتعطيل المعايش، ومعلوم من قواعد الشرع، أنه يقضي بوجوب دفع الضرر المظنون فكان نصب الإمام واجباً(١).

وإذا ثبت أن نصب الإمام أو ولي الأمر واجب شرعاً، فما شروطه؟ هذا ما سنبينه الآن.

شروط الإمامة: لما كانت الإمامة الكبرى، أهم المناصب، وأجلها خطراً؛ كان لا بد لها من شروط؛ حتى تحقق الأهداف التي شرعت من أجلها، هذه الشروط هي:

١ ـ **الإسلام:** لأن الامامة ولاية عامة على المسلمين، ولا يجوز أن يكون غير المسلم ولياً على المسلمين لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[النساء: ١٤١] ثم إن مهمة الحاكم في الدولة الإسلامية مهمة دينية بالدرجة الأولى، قبل أن تكون دنيوية، وإن كثيراً من شعائر الدين كالصلاة وغيرها يقود المسلمين في إقامتها وتأديتها حاكمهم، والكافر لا يؤديها، وليس له إنابة من يقوم بها عنه، لأنه هو نفسه فاقد لأهلية القيام بها فكيف ينيب عنه غيره؟!. ثم أي دولة أو أمة ترضى أن يحكمها إنسان يصرح بأنه لا يؤمن بدستورها، ولا بقوانينها، وكيف يُتأمّل من مثل هذا الحرصُ على تنفيذ أحكام الدستور، والقوانين؟!.

٢ ـ **الرشد التام:** بأن يكون بالغاً عاقلاً، فإن الصبي والمجنون لا تصح إمامتهما بالإجماع، لأنهما في ولاية غيرهما. فكيف يليان أمر الأمة؟.

---

(١) انظر في هذه الأدلة كلها، أصول الدين: عبد القاهر التميمي ص٢٧٢، شرح المقاصد: ٥/ ٢٣٦، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم: د. فتحي الدريني ص٣٢٧، ٣٣٠.

٣ ـ الذكور: فلا تصح إمامة الأنثى بالإجماع، لقول النبي ﷺ: **«لن يفلح قوم ولَّوا أمرهم امرأة»**(١). ولأن الحاكم يناط به حل مختلف المشكلات، ومعظمها يتطلب مخالطة الرجال، والخلوة بهم في كثير من الأحيان، وهذا غير جائز شرعاً(٢).

٤ ـ الاجتهاد: أي أن يكون عالماً بأحكام الدين، ذا بصيرة فيها، لأن كثيراً من الأحكام مفوضة إلى إمام المسلمين ليبت فيها وفق المصلحة، وإذا لم يكن ذا دراية واسعة بالشريعة وأحكامها، فلن يتأتى منه النهوض بهذا الواجب، ولا يلغي هذا الشرط وجود المجتهدين وإمكانية الرجوع إليهم، لأن الإمام لا بد أن يكون مستقلاً، وهو بمراجعتهم ينحط عن رتبة الاستقلال. ثم إن من القضايا ما هو عاجل لا يحتمل التأخر، فإذا لم يكن الإمام قادراً على إبداء الحكم بنفسه، فاتت المصلحة وحل الضرر(٣).

ولكن عندما لا يتوفر المجتهد ـ كما هو الحال في زماننا ـ فإنه يلجأ إلى تعيين مستشارين له في مختلف الاختصاصات ليكونوا له عوناً على أداء مهمته.

٥ ـ البديهة والوعي المتميز والقدرة على سياسة الرعية وتدبير أمورها وحراسة البلاد وحمايتها: ولا يضطلع بهذه المهام العظيمة إلا من له قريحة ممتازة، واستعداد فطري لمثل هذه الأمور، ويصقل ذلك كله المعاناة والتجربة وممارسة الخطوب الجليلة(٤).

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري عن أبي بكرة، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، رقم /٤٤٢٥/ ج٨/ ١٦٠.

(٢) الأحكام السلطانية للماورد ص٤٦.

(٣) الغياثي: للجويني ص٨٤ ـ ٨٥، ٨٧ ـ ٨٨ مقدمة ابن خلدون ص١٨٧.

(٤) الغياثي ص٨٩ فما بعد، المقدمة لابن خلدون ص١٨٧. منهج العودة إلى الإسلام: د. البوطي ص٤٨.

٦ ـ **العدالة**: أي أن يكون الإمام مستقيماً، فلا تصح إمامة الفاسق، وإنما اشترطت العدالة في الإمام لأنه ينظر في سائر المناصب، التي هي شرط فيها، فكان لا بد من توافرها فيه[١]، ثم إن الفاسق لا يوثق به في الشهادة على التوافه، فكيف يولى أمر الأمة كلها[٢].

٧ ـ **سلامة الأعضاء والحواس**: فإن العمى والخرس والصَّمَم، وفَقْد اليدين، أو الرجلين وغيرها، مما يؤثر فقده في قيامه بمهامه وأعماله، يمنع من الإمامة، وإن كان مما يشين المنظر، ولا يؤثر في العمل، كفقد يد، أو رجل أو كعور؛ فإنه لا يمنع، وإنما السلامة منه شرط كمال[٣].

٨ ـ **النسب القرشي**: أي لا بد أن يكون الإمام من قريش، ولا يجوز في غيرهم، ولم يخالف في هذا إلا الخوارج، وطائفة من المعتزلة، فأجازوا أن يكون الإمام غير قرشي[٤].

ودليل وجوب كونه قرشياً أحاديث كثيرة صحيحة، منها عند البخاري من رواية ابن عمر رضي الله عنهما: **«لايزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»**[٥] وفي رواية مسلم: **«لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»**[٦].

---

(١) المقدمة ص١٨٧.

(٢) الغياثي ص٨٨.

(٣) الأحكام السلطانية: الماوردي ص٣٣ ـ ٣٤، مقدمة ابن خلدون ص١٨٧ ـ ١٨٨.

(٤) فتح الباري ١٣/ ١٤٨.

(٥) صحيح البخاري مع فتح الباري ـ كتاب الأحكام باب ـ الأمراء من قريش، رقم /٧١٤٠/ ج١٣/ ١٤٣.

(٦) صحيح مسلم مع شرح النووي، كتاب الإمارة، باب الخلافة في قريش، رقم /١٨٢٠/ ج٤/ ١٩٢٤.

وذكر النووي رحمه اللّه الإجماع على ذلك، ونقل عن القاضي عياض قوله: «اشتراط كونه قرشياً هو مذهب العلماء كافة، وقد احتج أبو بكر وعمر رضي اللّه عنهما على الأنصار يوم السقيفة، فلم ينكره أحد. قال القاضي: وقد عدَّها العلماء من مسائل الإجماع، ولم ينقل عن أحد من السلف فيها قول ولا فعل يخالف ما ذكرناه، وكذلك من بعدهم في جميع الأعصار[1].

ويرى ابن خلدون أن هذا الشرط ليس عاماً في كل العصور، ولكنه كان خاصاً لذلك العهد؛ حيث كانت العصبية والغلبة لقريش، وكانت المصلحة المتوخَّاة من الخلافة ـ وهي جمع الكلمة والمنع من التفرق ـ تتحقق بهم، لأنهم كانوا أقدر على جمع الناس على رأي واحد، فإذا تلاشت العصبية من قريش واضمحلت، وظهرت في غيرهم، وجب أن يختار الإمام من أهل العصبية لا من قريش، يقول ابن خلدون: «وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبية. لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده، ليحملهم على مصالحهم، ويردهم عن مضاربهم هم. ثم إن الوجود شاهد بذلك، فإنه لا يقوم بأمر أمة، أو جيل، إلا من غلب عليهم، وقَلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي»[2]. ويكاد يطبق الباحثون اليوم والعلماء على ترجيح رأي ابن خلدون رحمه اللّه، وهو كما يفهم من عباراته لا يجيز كونه غير قرشي فحسب، بل إنه رأى عدم جواز نسب القرشي إن كانت العصبية والغلبة لغيرهم.

ولكني أرى أن ربطه أمر الإمامة بالعصبية فحسب، وتجويزه استخلاف غير القرشي معارض لقوله عليه الصلاة والسلام: «**لايزال هذا الأمر في قريش ما بقي**

(١) شرح النووي على صحيح مسلم: ج٤/ ١٩٢٣.

(٢) مقدمة ابن خلدون ص١٩٠.

من الناس اثنان»(١) فهذا دليل ظاهر على أن حصر الإمامة في قريش ليس لمجرد العصبية؛ لأنه إذا بقي من الناس اثنان فقط، فأي عصبية وأي غلبة تكون؟.

لذا، فالصواب ألا يهمل شرط النسب هذا ما أمكن؛ للأحاديث الصحيحة والكثيرة، ولما نقل العلماء من إجماع العصور الأولى المتوالية، لا سيما إذا عرفنا أنه ينظر إلى هذا الشرط بعد توفر سائر الشروط الأخرى، وأن من استجمعها من غير قريش أحق بالإمامة ممن لم يستجمعها من قريش، أما إذا استجمع سائر الشروط قرشي، وغير قرشي، فينبغي تقديم القرشي، مع قلَّة عصبيّته وضعفها.

وقد اتفقت الأمة على أن الرجل لا يصير إماماً بصلاحيته لها واستجماعه لشروطها، بل لا بد له من أمر آخر تنعقد له به الإمامة(٢). فما هي طرق انعقاد الإمامة؟

* * *

المبحث الثاني
طرق انعقاد الإمامة

لانعقاد الإمامة ثلاثة طرق، هي:

أولاً ـ البيعة، أو الاختيار: وسميت بيعة، لأنها أشبهت عقد البيع الذي يتم بين البائع والمشتري إذ يتبادلان شيئاً بشيء، أو سلعة بثمن، فإن البيعة عقد يتم بين الرعية، ومن انتخبته حاكماً عليها، تلتزم الأمة بموجبه أن تسلم الإمام أمر نفسها، وأن تخلص في طاعته، وأن لا تنازعه الأمر، مقابل أن يخلص الإمام في

---

(١) الحديث سبق تخريجه، انظر ص٤٥.

(٢) شرح المقاصد: ٥/ ٢٥٤.

إقامة حكم اللّه تعالى فيها، والنصح لها، وَتَوخِّي مصلحتها.

وكذلك فهي أشبهت عقد البيع، من حيث إنهم كانوا إذا بايعوا الأمير، جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، على نحو ما كان يتم بين البائع والمشتري، فسميّت بيعة، وهي مصدر باع[(١)]. ولا تكون البيعة ملزمة إلا بشروط ثلاثة:

١ ـ أن تكون صادرة من أهل الحل والعقد؛ وهم «العلماء، والرؤساء، ووجوه الناس، الذين يتيسّر حضورهم من غير اشتراط عدد»[(٢)] وقد اختلفت أقوال العلماء في هذا القيد الأخير، فمنهم من اشترط اتفاق جماهير أهل الحل والعقد في كل بلدة ليكون الرضا به عاماً، ومنهم من اكتفى بمن حضر البيعة، وقد روي عن سيدنا علي رضي الله عنه في نهج البلاغة أنه قال: «لعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس، فما إلى ذلك سبيل، ولكن، أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار»[(٣)].

وذهب كثيرون إلى أن الحل والعقد لو تعلّق بواحد مطاع كفت بيعته[(٤)].

وسبب هذا الاختلاف يرجع إلى أن اللّه عز وجل، ورسوله ﷺ تركا أمر الإمامة واختيار أهل الحل والعقد للأمة، بعد وضع القاعدة التي يجب أن تكون متَّبعة في ذلك، وهي التي ذكرها اللّه تعالى في قولـه: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[الشورى: ٣٨]

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ج٤/ ١٩٤١ ـ ١٩٤٢ مقدمة ابن خلدون ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٢) مغني المحتاج ٤/ ١٣٠، شرح المقاصد ٥/ ٢٣٣.

(٣) نهج البلاغـة ص٣٧١ حاشية. وكلام سيدنا علي رضي الله عنه هذا رد على أولئك الذين يطعنون في خلافة سيدنا أبي بكر رضي الله عنه بحجة أن سيدنا علي رضي الله عنه لم يحضرها.

(٤) شرح المقاصد: ٥/ ٢٣٣، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: بدر الدين بن جماعـة ص٥٣.

وتكرّر ذكرها في كلامه عليه الصلاة والسلام، والأمور الاجتهادية تتعدد فيها الآراء في أغلب الأحيان.

وإذا كان الغرض من تنصيب الإمام جمع كلمة الأمة على واحد، وكان ذلك يتحقق باتفاق جمهور أهل الحل والعقد أو بعضهم، أو حتى واحد منهم، فإن الشرع لا يمنع من ذلك، ما دام أنه يحقق الغاية والمصلحة[١].

فقد يقوم بهذا الأمر ما يسمى اليوم، بالمجلس النيابي، أو مجلس الأمة، أو مجلس الشعب، وهم أهل العلم والخبرة في مختلف الاختصاصات، وهذه طريقة مرضية شرعاً. وكذلك إذا أمكن أن يتلاقى جميع أفراد الشعب على البيعة للإمام، فهو حسن، لأنه تأكيد لها وتمتين لقوّتها، وإن كان ذلك غير مشروط في الشرع[٢].

٢ ـ يشترط في المبايعين من أهل الحل والعقد أن يكونوا ممن تتوفر فيهم صفات الشهود، من العدالة وغيرها، وأن يكونوا من أهل العلم، الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد، في مسائل الإمامة وأحكامها[٣].

٣ ـ يشترط أن يجيبهم المبايع إلى الإمامة، فإن لم يجبهم إلى ذلك، لم يجبر عليها، لأنها عقد مراضاة واختيار، ولا يدخلها الإكراه[٤].

ثانياً ـ العهد: وهو «استخلاف الإمام، مَن يكون خليفته بعد موته»[٥] وقد

---

(١) النظريات السياسية الاسلامية: د. الريس ص٢٢٩.

(٢) نحـو الدستور الإسلامي: أبو الأعلى المودودي ص٧١، ٧٥. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: ظافر القاسمي، ص٧٤. منهج العودة: د. البوطي ص٥٠.

(٣) نهاية المحتاج: للرملي ٧/ ٤١٠.

(٤) الأحكام السلطانية للماوردي ص١٧.

(٥) مغني المحتاج: ٤/ ١٣١.

يكون استخلافاً لشخص معيَّن، كما في عهد أبي بكر لعمر رضي اللّه عنهما، أو بجعل الأمر شورى بين جماعة معينة كما فعل عمر ﷺ، إذ تَرَكَ الأمرَ شورى بين ستة من الصحابة رضوان اللّه عليهم. والعهد مما انعقد الإجماع على جوازه وصحته، لأمرين اثنين:

الأول: أن أبا بكر عهد إلى عمر رضي اللّه عنهما، فقبل المسلمون إمامته، بهذا العهد من غير نكير، فكان إجماعاً.

الثاني: أن عمر ﷺ عهد بها إلى أهل الشورى، فقبلوها جميعاً، وهم أعيان الصحابة، وقبل المسلمون دخولهم فيها وخرج باقي الصحابة منها فكان إجماعاً[١].

ويشترط في المستخلف، أن يكون جامعاً لشروط الإمامة، فلا عبرة باستخلاف الجاهل أو الفاسق.

وأن يقبل الاستخلاف في حياة الإمام، ولو على التراخي. وإذا عهد إلى جماعة لم يجز أن يختاروا واحداً منهم إلا بعد موت الإمام، لأن الاستخلاف من حق الإمام، وليس لأهل الاختيار أن يشاركوه فيه. فإذا خافوا فتنة استأذنوا الإمام، فإذا أذن لهم جاز لهم أن يختاروا[٢].

وإنما جاز للإمام أن يستخلف، لأن الأمة اختارته، ووثقت بعلمه وفضله، وحرصه على مصلحتها.

وهو في مدة خلافته، قد مارس الخطوب، وقارع الدهور، وخبر الناس، وعلم من يصلح لمقام الإمامة.

---

(١) تحرير الأحكام: ابن جماعة ص٥٣.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٥.

وإن ما نشاهده اليوم من صور العهد إلى الأبناء والقرابة غير الأكفاء، قد جعل معظم الناس يشمئز منه ذلك أنه أصبح اليوم ميزة ومغنماً للحاكم، ولكن إجازة العهد في الشريعة مزيد مسؤولية تناط بعنق الإمام، ولهذا فقد تحرَّج عمر ﷺ عندما طلبوا منه أن يستخلف، وذكروا له علياً ﷺ، فقال: «إذن يحملكم على طريقة هي الحق» قال عبدالله بن عمر: يا أمير المؤمنين وما يمنعك منه؟ فقال: أتحملها حياً وميتاً؟ واستخلف أبو بكر ﷺ في مرضه الذي توفي فيه ـ بعد أن طلب من الأمة أن تختار في حياته، فلم تتمكن لضيق الوقت، فوضعت الأمر بين يديه ليختار لها ففعل ذلك ـ حرصاً منه على وحدة الأمة وسداً لباب الفرقة والتنازع، وقد استشار الصحابة ﷺ وسألهم عن عمر ﷺ، فلما وافقوه، وأثنوا عليه خيراً عهد إليه، وقال: «فإني والله، ما ألوت من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا، فقالوا: سمعنا وأطعنا»(١).

هذا، وينبغي أن نعلم أن الإمام لا ينفرد بهذا الأمر، بل لا بد من مبايعة سائر الناس، فإذا لم يبايعوا من بايعه الإمام، فإن الإمامة لا تنعقد له، قال ابن تيمية رحمه الله في منهاج السنة: «وكذلك عمر صار إماماً، لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر في عمر لم يصر إماماً، سواء كان ذلك جائزاً أم غير جائز»(٢).

ثالثاً ـ الاستيلاء والقهر: ويكون ذلك بأن يقوم ذو شوكة متجبر، فيستولي على مقاليد الحكم، دون استخلاف ولا بيعة، فإن بيعته تنعقد، ولو كان فاسقاً أو جاهلاً، بشرط أن يكون مستجمعاً لبقية الشروط وهذه طريقة اضطرارية، اعتُبِرت

---

(١) تاريخ الطبري ٣/ ٤٢٨.

(٢) منهاج السنة النبوية ١٠/ ١٤٢ ـ ١٤٣، وانظر عبقرية الإسلام في أصول الحكم: د. منير العجلاني ص٩١.

حفاظاً على وحدة الأمة، وانتظام شملها. وهذه الطريقة لها صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الاستيلاء بعد موت الإمام، أو بعد عزله بسبب شرعي صحيح، وقبل اختيار إمام جديد، فهذه مقبولة.

الصورة الثانية: أن يكون الإمام حياً، فيسلب هذا منه الحكم، بالقهر والغلبة، وفي هذه الحالة ينظر. فإن كان المغلوب قد توصَّل هو أيضاً، إلى الحكم بالغلبة والاستيلاء، انعقدت إمامة المتغلِّب الجديد.

أما إن كان إماماً بالبيعة، أو الاستخلاف، فلا تنعقد إمامة المتغلب.

وإنما انعقدت إمامته في الحالتين الأوليين، ولم تنعقد في الأخيرة؛ لأن في خلع الإمام في الحالة الأخيرة تحدّياً لإرادة الأمة، واختيارها، وتعدياً عليها، وإهانة لها، ولا ريب أن الأمة لن تتجاوب مع هذا المتغلب، بل الراجح أنها ستسعى إلى خلعه كلما سنحت الفرصة، وهذا من شأنه أن يفتح باب فساد عريض، ويبعث على التهارج الذي يشتت الأمة ويقضي على وحدتها وأمنها.

وأما في الحالتين الأوليين: فليس فيهما تحد لإرادة الأمة، إذ ليس فيهما عزل لمن نصبته.

أما في **الحالة الأولى:** فليس هناك إمام أصلاً، وأما في **الحالة الثانية:** فليست الأمة هي التي أوصلت المعزول إلى سدة الحكم، بل هو الذي تَأَمَّر عليها، وغلبها على أمرها، ولا شك أنه لن ترعد له أنوف أفراد الأمة، إذا خلع، بل لعل الأمة ترى في خلعه انتقاماً لها وثأراً لكرامتها، فتلتف حول من خلعه، وتعضده، وفي ذلك مصلحة الأمة وتحقيق وحدتها.

هذا، ومع أن البيعة تنعقد للمستولي بالتغلب والقهر، فإنه يعد عاصياً شرعاً، ولاتنافي بين انعقاد البيعة له وبين كونه عاصياً. أما كونه عاصياً: فلما ينجم

عن توثبه على الإمام من سفك دماء المسلمين، وشيوع القلاقل، والفتن. وهو أمر محرم شرعاً. وأما انعقاد البيعة له؛ فلحقن الدماء، والحفاظ على وحدة الأمة وأمنها، وإطفاء نار الفتن(١).

وإذا انعقدت البيعة للإمام، بأي طريقة من الطرق المشروعة التي ذكرنا، وجب على الناس جميعاً الدخول في بيعته، ولا يجب عليهم معرفته بعينه واسمه، وإنما يكفي أن يعرفوا أن الخلافة قد أفضت إلى مستحقها بصفاته، هذا بالنسبة إلى عامة الناس، أما أهل الحل والعقد الذين تقوم بهم الحجة وببيعتهم تنعقد الخلافة، فيجب عليهم معرفته بعينه واسمه(٢). وإن هناك أحكاماً تترتب بموجب عقد الإمامة، منها ما يتعلق بالإمام، ومنها ما يتعلق بالرعية وبيان ذلك في المبحث التالي؟

* * *

المبحث الثالث
واجبات الإمام (ولي الأمر)، وحقوقه على الرعية

أولاً ـ واجبات الإمام (ولي الأمر):

١ ـ حفظ الدين على أصوله المقررة، في الكتاب والسنة، وما اتفق عليه الأئمة؛ بإيضاح الحجج، وإزالة الشبهات، وردع المبتدعين، ومنع العابثين والمتطفلين، وكل من ليس مشهوداً له بالقدرة على الخوص في مسائل الدين، من العبث بأحكامه، والاجتهاد فيها، وكذلك إعداد العلماء العاملين، والأمناء والمخلصين، ويكون ذلك بفتح المدارس والمعاهد الشرعية، والسهر

(١) روضة الطالبين: الإمام النووي ١٠/ ٤٧، تحرير الأحكام: ابن جماعة ص٥٦، نهاية المحتاج ٧/ ٤١٢.

(٢) الأحكام السلطانية ـ الماوردي ص٢٨، الأحكام السلطانية: أبو يعلى: ص٢٧.

على التعليم فيها.

٢ ـ إقامة الشعائر الدينية: بنفسه، أو بمن ينوب عنه، كأداء الصلوات في الجمع والأعياد، وجباية الصدقات.

٣ ـ حماية الدولة من كل عدو متربص، وذلك بإعداد الجند، وتجهيز الجيوش، وتحصين الثغور.

٤ ـ النهوض بواجب الدعوة إلى دين الله ﷻ: بإعداد الدعاة وتمهيد السبيل أمامهم، وحمايتهم، ومقاتلة كل من قد يقف في وجههم، ويمنعهم من تبليغ كلمة الله إلى عباده.

٥ ـ إقامة العدل في الرعية: لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾[النساء: ٥٨] ويكون ذلك بتطبيق أحكام الشرع في المعاملات والأحوال الشخصية، والفصل في القضايا بين المتخاصمين ومنع الناس من اعتداء بعضهم على بعض، والضرب على أيدي العابثين بأمن البلاد، وتطبيق الحدود الشرعية وفق شروطها المرضية.

٦ ـ القيام بكل هذه الأمور بنفسه، أو بتقليدها للأمناء الأكفاء، ولا يعول على التفويض، بل يجب أن يشرف على نوابه بنفسه، لأن الأمين قد يخون، والناصح قد يغش[1].

ثانياً ـ حقوق الإمام على الرعية: وتتلخص حقوقه على الأمة في أمرين اثنين:

١ ـ نصرة الإمام: سواء كان ذلك بالنصح له، أو الذب عنه قولاً وفعلاً، وجمع قلوب الناس على محبته، وتعظيم حرمته وإكرامه والإخلاص في كل ذلك في السّر والعلن.

---

(١) الأحكام السلطانية: الماوردي ص٢٩ ـ ٣٠. تحرير الأحكام: ابن جماعة ص٦٥ ـ ٦٩.

٢ ـ بذل الطاعة له، والانصياع لأوامره في غير معصية: تنقسم أوامر الإمام إلى الأقسام التالية:

١ ـ قسم ليس فيه معصية في حق الإمام ولا في حق المأمورين، كأمره بالواجبات الشرعية وما يتعلق بالآداب العامة، والأمور التنظيمية، والإدارية، التي تعود بالنفع على الأمة فهذه يجب على الرعية المبادرة إلى تنفيذ أمر الإمام فيها.

٢ ـ قسم يكون معصية بالنسبة إلى الآمر ـ وهو الإمام ـ دون المأمور: وهذه أيضاً يجب طاعة ولي الأمر فيها، ومن ذلك أمر ولي الأمر أو بعض الرعية بالتخلي عن شيء من مالهم، أو بالتنازل عن بعض حقوقهم، التي متَّعهم اللّه تعالى بها، دون وجه حق، ودون أن يلجئه إلى ذلك استجلاب مصلحة، أو استدفاع مفسدة.

ودليل هذا صريح قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «**وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع**»[1].

وإنما أوجب الشارع طاعته ومنع من الخروج عليه في هذه الحالة، مع أنه مسيء وظالم شرعاً ـ حرصاً منه على اجتماع الكلمة، والتآم الشمل وسداً لباب الخلاف والفرقة، والفتن، لأن ما ينجم عن التمرد على أوامر الإمام، والخروج عليه، من المفسدة، والضرر الذي يلحق الأمة بأسرها، يفوق بكثير الضرر الذي يصيب فرداً، أو أفراداً معدودين، ومعلوم من قواعد الشرع الكلية أنه (يختار أهون الشرين)، و(يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)[2] و(يدرأ أعظم المفسدتين

---

(١) أخرجه مسلم من رواية حذيفة بن اليمان. انظر صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كال حال، رقم /١٨٤٧/ ج٤/ ١٩٤٨.

(٢) المدخل الفقهي: الأستاذ مصطفى الزرقاء ٢/ ٩٩٥.

باحتمال أيسرهما)[١].

٣ ـ قسم يكون معصية بالنسبة للآمر والمأمور معاً: أي بالنسبة للإمام والرعية معاً، كما لو أمر الإمام بترك واجب شرعي، أو أمر بفعل أمر محظور في الشرع، فلا يجوز طاعته، بل يحرم ذلك، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**على المرء المسلم السمع والطاعة، فيما أحب أو كره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة**»[٢].

هذا، وينبغي أن نعلم أن عدم طاعة الإمام في المعصية لا يعني جواز الخروج عليه، بل إن الواجب هو الكفّ عن فعل المعصية فحسب، أما وراء ذلك فيجب السمع والطاعة. والخروج على الإمام حرام بالإجماع وإن كان ظالماً، أو فاسقاً، للأحاديث الكثيرة الواردة في هذا المعنى، كالأحاديث السابقة، وغيرها، منها:

١ ـ ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**من رأى من أميره شيئاً يكرهه، فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبراً، فمات فميتةٌ جاهلية**»[٣].

وفي رواية أخرى عند مسلم أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من**

---

(١) المنثور في القواعد: للزركشي ١/ ٣٤٨.

(٢) أخرجه مسلم من رواية ابن عمر رضي الله عنهما، كتاب الإمارة ـ باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية. رقم /١٨٣٩/ ج٤/ ١٩٤٠.

(٣) هذه رواية مسلم كتاب الامارة باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال، رقم /١٨٤٩/ ج٤/ ١٩٤٩/ وعند البخاري بلفظ «. فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية» البخاري مع الفتح كتاب الفتن باب قول النبي: «سترون أموراً تنكرونها» رقم (٧٠٥٤) ج١٣/ ٦.

السلطان شبراً فمات عليه، إلا مات ميتة جاهلية»[١] وقريب منه لفظ البخاري[٢].

٢ ـ وفي حديث عند مسلم عن حذيفة بن اليمان قال رسول اللّه ﷺ: **«يكون بعدي أئمة لا يهتدون بُهداي ولا يستنّون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جُثْمان إنس»**، قال: قلت: كيف أصنع يا رسول اللّه إن أدركت ذلك؟ قال: **«تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك فاسمع وأطع»**[٣]. وقال النووي في شرحه على صحيح مسلم: «وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين: لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولايخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويفه للأحاديث الواردة في ذلك»[٤].

وقال أيضاً: «وأما الخروج عليهم وقتالهم، فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين. وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته. وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق، وأما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينعزل، وحكي عن المعتزلة أيضاً فغلط من قائله مخالف للإجماع. قال العلماء: وسبب عدم انعزاله وتحرير الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقائه»[٥].

---

(١) خرجه مسلم: انظر مسلم مع شرح النووي، كتاب الامارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال، رقم /١٨٤٧/ ج٤/ ١٩٤٨.

(٢) البخاري مع فتح الباري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «وسترون بعدي أموراً تنكرونها» رقم /٧٠٥٣ ـ ٧٠٥٤/ ج١٣/ ٥ ـ ٦.

(٣) مسلم مع شرح النووي كتاب الامارة ـ باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، رقم (١٨٤٧)، ج٤/ ١٩٤٨.

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم: ج٤/ ١٩٤٣.

(٥) شرح النووي على صحيح مسلم ٤/ ١٩٤٢.

والحالة الوحيدة التي يجوز فيها الخروج على الإمام، بل يجب عند إمكان ذلك[١]، هو أن يظهر منه الكفر البواح الصريح الذي لا يتطرق إليه تأويل، لقوله ﷺ فيما خرجاه في الصحيحين عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: دعانا رسول الله ﷺ، فكان فيما أخذ علينا، أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، قال: «**إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان**»[٢].

* * *

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ٤/ ١٩٤٢ ـ ١٩٤٣، فتح الباري ١٣/ ٨.

(٢) صحيح البخاري على فتح الباري كتاب الفتن. باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها» رقم (٧٠٥٦) ج١٣/ ٦ النووي على مسلم: كتاب الامارة ـ باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، رقم (١٨٤٠) ج٤/ ١٩٤٢.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

تدخل ولي الأمر للحد من الحرية الاقتصادية، وحكمه

المبحث الأول

ماذا نعني بالتدخل، وما دائرته؟ تحرير وتحديد محل البحث

لكي نقف على معرفة المعنى المراد بكلمة التدخل في قولنا: «تدخل ولي الأمر للحد من الحريات الاقتصادية»، لابد أن نمهِّد ببيان المسألة التالية، وهي: من المعلوم احتواء الشريعة الإسلامية على طائفتين من الأحكام:

١ ـ مقاصد: هي مصلحة في ذاتها أو مفسدة[١]، وقد تسمى بالأحكام الأساسية، أو الثوابت: ويقصد بها تلك الأحكام التي جاءت بها نصوص الشريعة الأصلية، الآمرة والناهية، وهذه أحكام لاتقبل أي تغيير أو تبديل، مهما كرّت العصور وتعاقبت الدهور وتناسخت الأجيال، واختلفت الأوضاع؛ ذلك أن هذه الأحكام هي الأصول التي قررتها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال[٢] بما تتناول مسائل وأموراً أساسية وثابتة في حياة البشر على اختلاف عصورهم وأحوالهم، ويعبر عن هذه الأحكام الثابتة، بالأدلة القطعية في ثبوتها ودلالتها، من نصوص الكتاب والسنة المطهرة مما انعقد عليه إجماع الأمة، واستقرَّ عليه أمرها علماً وعملاً.

---

(١) الفروق للقرافي ج٢/ ٣٣.

(٢) المدخل الفقهي للأستاذ مصطفى الزرقاء ٢/ ٩٤١.

وهذه الثوابت قليلة ـ في الحقيقة ـ من ناحية الكم ـ بحيث لاتتجاوز نسبتها (٥%) خمسة بالمائة من مجموع الأحكام الشرعية ـ ولكنها عظيمة الخطر، جليلة القدر من ناحية الكيف؛ إذ هي الجذع الذي يمثِّل قوام الشريعة، ويميز قدرتها على الصمود محتفظة بمقوماتها وخصائصها[١].

ومن أمثلة هذه الزمرة الثابتة من الأحكام: وجوب إقامة العدل، وتحريم الظلم، ومن ذلك تحريرم قتل النفس التي حرم اللّه إلا بالحق.

٢ ـ **وسائل**: وهي الطرق المفضية إلى المقاصد[٢]، فالشارع لم يكتف بتحديد الغايات فحسب، ولكنه تولى وضع الوسائل المحققة لها إما بتعيينها مباشرة، أو برسم الطرق إليها، وهذه الوسائل ضربان:

ـ **أحدهما**: الوسائل التي تفضي إلى غايات الشارع وتحقق مقاصده على الدوام، مهما تغيرت الأوضاع واختلفت الأزمنة والأمكنة والأحوال. وهذه الطائفة من الأحكام تلحق بالغايات والمقاصد، ولها حكمها من حيث الثبات، وهي تتألف من الأحكام المبنية على العوائد الشرعية، أي العوائد المقررة بالدليل الشرعي أمراً أو نفياً أو إذناً[٣]، أي تلك التي ثبت فيه الحكم الشرعي المبرم، والثابت ثبوتاً عاماً بالوجوب، أو الندب، أو الإباحة أو الكراهة، أو التحريم، ومن أمثلة هذا الضرب وجوب القصاص؛ فإنه وسيلة مفضية إلى حفظ مقصد شرعي هو حفظ النفس، وهو يحقق هذا المقصد مهما تغيرت الظروف والأوضاع، كما أن تحريم الربا والرشوة وسيلة شرعيّة. . تفضي أبداً إلى مقاصد شرعية ثابتة، من المحافظة على المال وإقامة العدل ورفع الظلم.

---

(١) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. الدكتور يوسف القرضاوي ص٢٢٥.

(٢) الفروق للقرافي ٢/ ٣٣.

(٣) الموافقات للشاطبي ٢/ ٥٧١، ٥٧٣.

ويدخل في هذا الضرب أيضاً الأحكام التي بنيت على عوائد الناس الثابتة التي لاتتبدل، فكانت هذه العوائد أسباباً لها، كعادات، وجود شهوة الطعام والشراب، والوقاع والنظر والكلام، والبطش والمشي وأشباه ذلك فهذه العادات كما قال الشاطبي عنها في الموافقات: «لا إشكال في اعتبارها والبناء عليها، والحكم على وَفقها دائماً»(١).

ـ **والضرب الثاني**: وسائل مبنيـة على مصالح آنيـة، أو أعراف الناس المتبدلة، وقد تسمى هذه بالأحكام المتحركة أو المتغيرات، في مقابلة الجانب الثابت من أحكام الشريعة، وهذه الأحكام المتغيرة، لاتدخل في جوهر الإسلام وحقيقته، ولا تعدّ في مبادئه وأحكامه الأساسية، ولكنها ـ في حقيقتها ـ وسائل وأساليب، وضعت لتكون خادمة للثوابت، وموصلة إلى الغايات التي تحددها. ولماكان لاختلاف الأوضاع، وتغير الأحوال الزمنية دور كبير في تحديد الوسيلة التي يتم بها تحقيق الغاية الواحدة؛ فقد كانت هذه الطائفة من الأحكام عرضة للتغير والتبدل، ولذا لم تتولَّ نصوص الشريعة القطعية بيانها وتحديدها، وإنما عبرت عنها النصوص الظنية، وترك أمر تقريرها وتحديدها للاجتهاد المبني على القياس أو المصلحة أو العرف(٢).

ومن هذا القبيل أحكام الإمامة أو السياسة الشرعية التي تتغير وفق مقتضيات المصلحة.

ولا يخفى أن كون هذه الأحكام وسائلَ مفضيةً إلى غايات ثابتة؛ يجعلها محكومة بغاياتها، ويُجنِّبها الحركة العشوائية غير المنضبطة بل إن ذلك يكسبها القدرة

---

(١) الموافقات ٢/ ٥٧١.

(٢) المدخل الفقهي للمرحوم مصطفى الزرقا ٢/ ٩٤١.

على الحركة الواعية المنتظمة والتغير والتطور في إطار الثوابت، فهي مشدودة إليها، تنطلق منها وترجع إليها، وتدور في فلكها[1].

موقف الدولة، أو (ولي الأمر) تجاه الثوابت والمتغيرات:

أما دور ولي الأمر تجاه الطائفة الأولى من الأحكام والضرب الأول من الوسائل ـ وهي الأحكام الأساسية أو الثوابت ـ فهو دور الحارس الأمين، ليس له أن يمد يده إلى ما ائتمن عليه بأي تغيير أو تبديل مهما كانت الظروف، وإنما واجبه ووظيفته الوحيدة هي السهر على حفظ هذه الأحكام وحسن رعايتها، وضمان تنفيذها وتطبيقها على الوجه الصحيح، ومنع العابثين والمعتدين من التلاعب بها، أو السطو عليها بالتحريف، أي أن دوره ـ هنا ـ يقتصر على مجرد الرقابة. فالزكاة ـ مثلاً ـ واجبة شرعاً، وهي حكم أساسي ثابت في الشريعة، ودور الدولة تجاه هذه الفريضة الشرعية مقتصر على مجرد جباية الأموال الزكوية، وصرفها في مصارفها التي حددتها نصوص الشريعة، فليس لها أن تلغي هذه الفريضة، ولا أن تقرر لها بديلاً، أو تزيد في مقدار الأنصبة الزكوية أو تنقص منها.

ـ والربا الذي ثبتت حرمته بالنصوص القطعية، التي لاتقبل أي احتمال، وليس في حرمته مجال للاختلاف، ليس للدولة أن تبيحه، ولا أن تسمح بنسبة معينة من الفوائد مهماكانت ضئيلة، لأن «ما» في قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾[البقرة: ٢٧٧] أداة عموم تتسع دلالتها لتشمل كل زيادة ربوية سواء كانت درهماً واحداً أو أقل منه، أو ألف ألف درهم. ولذا فإن مهمة الدولة هنا أن تمنع الناس من ممارسة الربا بمختلف أشكاله، وأن تراقب عقود الناس ومعاملاتهم لتلغي منها ما بني على أساس ربوي، وأن تضرب على أيدي المتعاملين به.

---

(١) السياسة الشرعية د. القرضاوي ص٢٢٥.

وكما هو ملاحظ، فإن هذا النموذج من الأحكام فيه تدخل في حريات الأفراد الاقتصادية، وتقييد لها، ولكن هذا التدخل تدخل من الشارع نفسه مباشرة، وهذا خارج عن نطاق بحثنا الذي مداره على دراسة التدخل الذي يكون من الدولة مباشرة، لا الذي يكون من الشارع نفسه، وتكون الدولة فيه مجرد أداة تنفيذ وجهاز مراقبة، يسهر على تنفيذ إرادة الشارع، ويحمل الناس على الالتزام بتعليماته وأوامره. ومن البداهة بمكان أن هناك فرقاً شاسعاً ين الرقابة والتدخل.

ـ أما الطائفة الثانية من الأحكام ـ وهي تلك التي بنيت على الاجتهاد والظن ـ فإن الشارع لم يضفِ عليا صفة الثبات والاستمرار، لأنها ـ كما علمنا ـ ليست غايات في حد ذاتها، وإنما هي ـ كما ذكرنا قبل لحظات ـ وسائل وأساليب تخدم الغايات وتستهدفها، فهي إذن تستمد مشروعيتها، من قدرتها على تحقيق غاية الشارع، وتنفصل عنها صفة المشروعية، عندما تتقاعد عن تحصيل مقصوده.

وقد رأينا من أمثلة هذا في الشرع نهيَ النبي ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، لأنه كان بالناس جَهد، ثم إنه أذن في ذلك عندما أصبح الناس في سعة[1].

وهذا ممارسة مباشرة من الشارع لعملية اختيار الوسيلة الأنسب لتحقيق مقصوده، وفيه بيان أننا لسنا متعبَّدين بالوسائل؛ ومعنى هذا، أن حق هذه الممارسة ليس محصوراً في النبي ﷺ وحده، ولكن للمجتهد أيضاً أن يمارسها تأَسّياً به عليه الصلاة والسلام.

وإذا كانت هذه الطائفة الظنية من الأحكام قابلة لأن يتحرك المجتهد ضمن

---

(١) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري. كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها رقم /٥٥٦٩/ ج١٠/ ٢٩.

نطاقها، فهل للدولة كذلك أن تتولى هذه العملية الاجتهادية فتختار من بين الوسائل المتاحة ما تراه الأنسب؛ فتنشئ التزاماً أو ترفع تكليفاً، أو تسمح بممنوع، أو تمنع أمراً مسموحاً به؟ وهذا هو المقصود بالتدخل. إذن، معنى التدخل هنا هو: أن يلزم ولي الأمر رعيته أو طائفة منهم بأعمال وأنشطة معينة، وإن لم يرد في الشرع نصوص تلزم بذلك، أو أن يمنعهم من ممارسة بعض الفعاليات وإن لم يرد بشأنها نص شرعي حاظر أو ورد بذلك نصوص، ولكنها ظنية في ثبوتها أو دلالتها.

وإذ قد علمنا معنى تدخل ولي الأمر، وأن الحديث عنه إنما يرد في دائرة الظن من أحكام الشريعة، فهل هذا التدخل جائز شرعاً؟

والجواب عن هذا السؤال، هو الذي يبين ما يجب أن يكون عليه موقف الدولة تجاه هذا القسم من أحكام الشريعة.

* * *

المبحث الثاني
حكم التدخل في الشرع، أو سلطة الحاكم في تغيير الأحكام ونقلها

وهنا حالتان:

١ ـ إما أن يكون الحاكم غير مجتهد، ولا مقلِّداً لمجتهد: وهذا ليس له أي سلطة أو صلاحية للتصرف في الأحكام، سواء في ذلك الأحكام القطعية الثابتة، أو الظنية الاجتهادية، ولكن مهمته مقتصرة على المحافظة على ما ورد به الشرع دون أي تغيير أو تبديل.

٢ ـ وإما أن يكون مجتهداً، أو غير مجتهد، ولكنه يقلد مجتهداً في الأحكام:

ولهذا مجال واسع للاجتهاد في الأحكام الظنية التي لم يرد فيها نصوص قطعية ولا انعقد عليها إجماع، وقد اتفقت مذاهب العلماء على أن حكم الحاكم يرفع الخلاف في مسائل الاجتهاد بشرط أن يكون مبنياً على الأوضاع الشرعية[١]، أي شريطة ألاّ يصادم نصاً شرعياً أو قاعدة شرعية، ولا يجوز لأحد مخالفته إذا قوي مدركه[٢]. هذا بشرط أن يكون ما أمر به من المصالح العامة، أما مالا مصلحة فيه فلا[٣].

فللحاكم أن يغير الحكم وينقله، وأن ينشيء الالتزام، وأن يرفعه، فهو قد يأمر بمباح فيصبح واجباً، أو ينهى عن المباح فيصير حراماً، وكذلك العكس، فقد يرفع الإلزام في أمر معين فيصبح مباحاً، كما أنه قد ينقل الواجب إلى التحريم، أو التحريم إلى واجب.

وإذا كان أمره بالمباح يصيِّره واجباً، فأولى إذا أمر بالمندوب أن يتحول إلى واجب؛ إذ أن بين الإباحة والوجوب مرتبتين، وبين المندوب والواجب مرتبة واحدة.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المكروه إذا نهى عنه الحاكم، فإنه يصير حراماً؛ لأن المباح يتحول إلى محرم إذا نهى عنه، فأولى منه المكروه.

كما أنه إذا جاز للحاكم نقل الواجب إلى محرم، أو العكس، فأولى أن يجوز نقله المندوب أو المكروه إلى الواجب أو الحرام، ولكن الشي الذي

---

(١) الفروق للقرافي ٢/ ١٠٣.

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: للقرافي ص٢٣، ٢٨.

(٣) الغياثي ص٢١٦، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير ٢/ ٤١٦ ـ ٤١٧، حاشية البجيرمي على الخطيب ٢/ ٢١٢.

لا يتصور تصرف ولي الأمر فيه، هو النقل إلى الندب أو الكراهة؛ ذلك أن المندوب والمكروه يتعلقان بما بين العبد وربه من طلب القربة، وهو من مصالح الآخرة، ويشترط في حكم الحاكم أن يكون من مصالح الدنيا، كما أن وظيفة الحاكم ومقصوده، كما قال القرافي رحمه اللّه تعالى: «إنما هو سدّ باب الخصومات، ودرء الظلامات، وهذا يتصور فيه ما يكون سبباً، وهو الوجوب والتحريم والإباحة»(١) إذ فيها رفع التكليف والإلزام به، أما المندوب والمكروه فليس فيهما إلزام، فلا يدخل في اختصاص الحاكم(٢).

وإن الشارع نفسه قد قام بممارسة عملية الاجتهاد، ضمن دائرة الأحكام التي تعد من قبيل الوسائل، ومن أمثلة ذلك: نهيُ النبي ﷺ عن ادِّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث من أجل الدافة(٣). ثم أذِن بذلك فيما بعد، عندما أصبح الناس في سعة.

وكأن الشارع الحكيم، بسنِّه بعض هذه الأحكام، يقوم بممارسةِ عمليةِ انتقاء الوسيلة الأجدى لتحقيق غاياته، ويدعونا ـ من وراء ذلك ـ إلى التأسي به، بانتقاء ما يناسب من الوسائل والأساليب، التي تضمن تحقيق غاياته، ومقاصده، كلما استجد ظرف، أو طرأت حال جديدة. بل إن الأمر لم يقف عند هذا الحد، من الإشارة، والدعوة الخفية، فقد تجاوز ذلك إلى التنبيه إلى ضرورة هذه الممارسة، بالنص الصريح، من خلال أمره الحاكم بها، كما في قضية الأسرى في

---

(١) الإحكام للقرافي ص٢٣.

(٢) الإحكام للقرافي ص٥٥ ـ ٥٦، الإباحة: محمد سلام مدكور ص٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان عليه النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، رقم الحديث /١٩٦٩/ ج٤/ ٢٠٤٢.

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾[محمد: ٤].

ففي هذا النص الكريم، يضع الله ﷻ الحاكم أمام خيارات ثلاثة، بشأن الأسرى، ليختار منها ما يحقق المصلحة، وفق الظروف والأوضاع. فإما أن يقتل أو أن يمن عليهم فيطلقهم مجاناً، وإما أن يفاديهم بالمال، وبهذا وردت السنة فقد قتل النبي ﷺ النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط من أسارى بدر، وفادى سائر أسارى بدر، ومنَّ على ثمامة بن أثال الحنفي، وأخذ من سلمة بن الأكوع جارية ففدى بها أناساً من المسلمين، ومنّ على آخرين من أهل مكة[١].

وجميع أحكام الإمامة أو ما يسمى بالسياسة الشرعية، من هذا القبيل؛ إذ هي اجتهاد وفق الظروف ابتغاء تحقيق مصلحة الأمة.

وعلى هذا؛ فإن من الأهمية بمكان، بل من الواجب علينا، عند دراستنا للنصوص الشرعية، أن لا يغيب عن أذهاننا الفرق بين النصوص التي تقرِّر أحكاماً أساسية ثابتة، وتحدد غايات الشارع، وبين تلك التي ترسم لنا الوسائل الآنية الموصلة إلى تلك الغايات، وتضعنا أمام نماذج تطبيقية لممارسة عملية الاجتهاد لتحقيق مقاصد الشرع؛ بما يناسب من الوسائل، بحسب الظروف والأوضاع.

كما أن علينا، أن ندرك تماماً أننا لسنا متعبدين بالوسائل، بل يجب علينا مراعاة الظروف وتقلبات الأوضاع وتكييف حياتنا بما ينسجم وتلك الأحكام الأساسية، أما الوقوف عندما ورد من الوسائل في النصوص الشرعة، والجمود عندها، فليس من الدين في شيء. وإشارة إلى هذه الحقيقة الهامة يقول الإمام

---

(١) سيرة ابن هشام: ٢/ ٣٤٧، الأم للشافعي ٤/ ٢٥٠، تفسير ابن كثير ٤/ ١٥٦، الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي ١٦/ ١٥١.

القرافي رحمه الله: «الجمود على المنقولات أبداً، ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين»[١].

على أن هذا الكلام ـ الذي ذكرناه ـ قد يوهم أن الحاكم يملك سلطة التشريع في دين الله ﷻ، ولذا لابد لنا عن مزيد شرح وتفصيل، لإزالة ما قد يلصق بالأذهان من اللَّبس والوهم في هذه المسألة.

معنى نقلُ الحاكم الحكمَ، وتغييره له:

إن سلطة التشريع في دين الله ﷻ بيد الله تعالى وحده، وليس ذلك لأحد غيره، لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[الأنعام: ٥٧] وما من حادثة إلا ولله تعالى فيها حكم، لقوله تعالى وهو يصف كتابه العزيز: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[النحل: ٨٩] ولقوله ﷻ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[الأنعام: ٣٨] فليس هناك منطقة فراغ أهملها الله ﷻ، وتركها خلواً من الأحكام ليملأها الحكام أو غيرهم بما يشاؤون أو يرتؤون من الأحكام، وفي هذا المعنى يقول الشافعي ﷺ: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة، إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[٢] ويقول رحمه الله أيضاً: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه ـ إذا كان فيه بعينه حكم ـ اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه، طُلِبَ الدلالة على سبيل الحق فيه، بالاجتهاد»[٣]. فالحكم موجود مقرَّر، ولكن على المجتهد أن يبذل وسعه للوصول إلى معرفته بالبحث والتأمل، أي أن المجتهد كاشف لحكم الله تعالى، ومعرِّفٌ به ومظهرٌ له، والمجتهد إذا جمع إلى اتصافه

(١) الفروق: ١/ ١٧٧.

(٢) الرسالة للشافعي ص١٤.

(٣) الرسالة ص٤٧٧.

بالاجتهاد، صفة الحاكمية أيضاً، زاد على كشفه لحكم اللّه تعالى حقَّ إلزام الناس به، وحملهم على تنفيذه[١]، فالحاكم ـ في الحقيقة ـ منفذ للحكم الشرعي، وليس منشئٍ له، وحكمه مقيد بما يدل عليه الدليل الشرعي، من مصادر التشريع الأصلية أو الفرعية، ومراعاة جلب المصالح ودرء المفاسد، وإلا لم يكن حكماً شرعياً، بل اختراعاً من عند نفسه، وهو ردّ عليه، وإنما وجب على الناس اتباع أمره لأن اللّه ﷻ أمر الناس بذلك في خطابه التكليفي: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: ٥٩].

وليس الوجوب لمجرد كونه أمراً صادراً من الحاكم، ولكن أمر الإمام سبب لتوجه خطاب الشارع، وليس منشئٍ له، كما أن الزوال سبب لتوجه خطاب الشارع بإقامة الصلاة، وليس نفس الزوال وجوباً للصلاة[٢].

فالتشريع والحكم، إذن، كله للّه تعالى. ولكن ما معنى نقل الحكم وتغييره؟.

نقل الحكم وتغييره:

إن ما يتراآ لنا من نقل للحكم، أو تغير له من مباح إلى واجب أو حرام، ونحو ذلك، ليس ـ في الحقيقة ـ نقلاً للحكم ولا تغييراً له، بل إن أحكام اللّه تعالى، كلها ثابتة، لاتتغير، والقول بأن فيها ما هو ثابت، وما هو متغير، تجوّز في التعبير، وهو مجانف للصواب، إذا أخذ على حقيقته وظاهره، وبيان ذلك: أن للّه تعالى أحكاماً هي من الاتساع والشمول بحيث لاتحدث حادثة، ولاتقع مسألة، إلا وتندرج تحت حكم من هذه الأحكام، ولكن لكل مسألة شروطاً وإضافات وأوصافاً، مهما تغير منها شيء فإن المسألة تتغير، لتصبح مسألة أخرى، ومن ثم

(١) إدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط ٢/ ١٠٥.

(٢) الإباحة: محمد سلام مدكور ص٣٣٩.

لتدخل في حمى حكم شرعي آخر.

فالمسألة هي التي تتحرك وتتغير لتنضوي تحت هذا الحكم أو ذاك، وليس الحكم هو الذي يتحرك، فلا الحكم المنقول منه يطرأ عليه تغير، ولا المنتقل إليه يزول عنه وصف الثبات والاستقرار، لأن الحكمين يستمر كل منهما في إلقاء ظلاله على كل مسألة توافرت فيها شروط سريانه عليها.

ولنوضح هذا الكلام بضرب الأمثلة.

١ ـ هناك حكم شرعي ثابت يقضي بحرمة أكل لحم الخنزير، وهناك إلى جانبه حكم آخر هو أن الضرورات تبيح المحظورات، وهذا أيضاً حكم ثابت، يقضي بأن الذي يقع في شدة جوع قد تودي بحياته، يباح له أن يتناول من لحم الخنزير ما ينقذه من الموت.

فزيد يخضع للحكم الأول الحاظر في الحالة العادية، ولكنه إذا أصبح الموت يتهدده لما ألمّ به من الجوع ولم يجد ما يقيم أوده وينجيه من الموت، إلا لحم الخنزير، فإنه يصبح مشمولاً بالخطاب الآخر المبيح. ففي هذا المثال، واضح أن الحكم نفسه لم يتغير، ولكن يندرج تحت كل حكم أفراد لهم صفات وأحوال معينة جعلتهم خاضعين لهذا الحكم، حتى إذا تغيرت هذا الصفات والأحوال، خضعوا لحكم آخر.

٢ ـ وقد أشار الغزالي رحمه الله إلى مبعث الخلط في هذه المسألة، وصحح الخطأ في فهمها من خلال ضرب مثال وشرحِه، فلأنقل نص كلامه بحروفه. قال رحمه الله في المستصفى[(١)]: «إذا عرفت أن الحرام ضد الواجب؛

(١) المستصفى ج١/ ٧٦ ـ ٧٧، وانظر لمزد من التفصيل والشرح لهذه المسالة كتاب هذه مشكلاتنا للدكتور البوطي بحث الثوابت والمتغيرات في الإسلام، ص٢٧.

لأنه المقتضى تركه، والواجب هو المقتضى فعله، فلا يخفى عليك أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجباً حراماً، طاعةً معصيةً، لكن ربما تخفى عليك حقيقة الواحد؛ فالواحد ينقسم إلى واحد بالنوع (وهو الذي يندرج تحته أفراد كثيرون) وإلى واحد بالعدد. أما الواحد بالنوع كالسجود مثلاً، فإنه نوع واحد من الأفعال؛ فيجوز أن ينقسم إلى الواجب والحرام (لأن السجود الواجب فرد من أفراد النوع الذي هو السجود، والسجود الحرام فرد آخر منه) ويكون انقسامه بالأوصاف والإضافات، كالسجود للّه تعالى، والسجود للصنم، إذ أحدهما واجب، والآخر حرام، ولا تناقض فإنه إذا تغاير متعلق الأمر والنهي لم يتناقض، والسجود للصنم غير السجود للّه تعالى؛ لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة، إذا الشيء لايغاير نفسه، والمغايرة تارة تكون باختلاف النوع، وتارة باختلاف الوصف، وتارة باختلاف الإضافة، وقد قال اللّه تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ﴾[فصلت: ٣٧] وليس المأمور به هو المنهي عنه، والاجماع منعقد على أن الساجد للشمس عاص بنفس السجود والقصد جميعاً، فقولهم ـ أي المعتزلة ـ «إن السجود نوع واحد» لايغني مع انقسام هذا النوع إلى أقسام مختلفة المقاصد، إذ مقصود هذا السجود تعظيم الصنم دون تعظيم اللّه تعالى، واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرية الرافعة للتضاد، فإن التضاد إنما يكون بالإضافة إلى واحد، ولا وحدة مع المغايرة» أ. هـ.

٣ ـ ويمكننا أن نقرب فهم هذه المسألة إلى الأذهان بشكل أوضح من خلال رسم الصورة التمثيلية التالية: لدينا حكمان شرعيان: **الأول**: يقضي بأن الصلاة لاتجب على الصغير الذي لم يبلغ.

والثاني: أن من بلغ عاقلاً يجب عليه أداء الصلاة. ولنشبه هذين الحكمين بساحتين منفصلتين.

الأولى منهما فيها أطفال صغار غير بالغين، والثانية تضم بالغين عاقلين.

وزيد كان من بين الأطفال الذي تضمهم الساحة الأولى لصغره، فما كان يؤمر بالصلاة على جهة الوجوب، ثم إنه بلغ عاقلاً، فكان لابد أن ينتقل إلى الساحة الثانية ليدخل تحت طائلة الحكم الموجب للصلاة. إن الملاحظ أن أياً من الحكمين لم يطرأ عليه تغيير، فلا زالت الصلاة واجبة على الكبار دون الصغار، وأن أياً من الساحتين لم تقتطع جزءاً من الأخرى لتتسع على حسابها، ولكن الذي تغير إنما هو زيد، الذي تغيرت صفته، فلفظته الساحة الأولى، لأنه فقد شرط الإقامة فيها، وهو الصغر، وتلقته الساحة الأخرى بالقبول، واحتضنته، لأنه تحقق بشرط الإقامة عليها. وفي بيان هذه الحقيقة يقول الامام الشاطبي[1] رحمه الله تعالى: «واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ماكان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد».

أخيراً، نخلص من هذا الكلام الذي قلناه إلى ما يلي:

١ ـ إن للشريعة في كل مسألة وكل واقعة، وحدث، حكماً ثابتاً لا يتغير.

٢ ـ إن مسألة تقييد الدولة لحرية الأفراد الاقتصادية، تنبثق عن المسؤولية التي أناطها الله ﷻ بأعناق المجتهدين والحكام، من أمرهم بالاجتهاد، وتكليفهم

---

(١) الموافقات ٢/ ٥٧٣.

بالبحث عن حكم اللّه سبحانه وتعالى في كل ما يستجد من المسائل والوقائع، ثم نقله من صعيد الفكر والنظر، إلى حيز التطبيق والتنفيذ في واقع الحياة المعاش.

إذن، فتقييد الدولة للحرية الاقتصادية لايستمد مشروعيته من وجود منطقة فراغ في التشريع كما زعم بعضهم، كما أن الدائرة التي يمكن أن يتحرك فيها ولي الأمر ليست محدودة بحدود منطقة المباح فقط، كما زعم هو أيضاً بقوله[1]: «وحدود منطقة المباح التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضم. . . كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته، فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه. . . يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه، أو الأمر به، فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً. . . فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ». فقد رأينا أن الحاكم لا يملأ فراغاً، ولكنه يكشف عن أحكام اللّه ﷻ في الحوادث ويتعرف على هذه الأحكام بواسطة الأمارات التي نصبها الشارع للدلالة عليها والتعريف بها.

كما أن صلاحياته لاتقتصر على التصرف في منطقة المباح فقط، ولكنها تتسع لتشمل الأحكام الخمسة ـ عدا النقل إلى المندوب والمكروه ـ في حدود المسائل المبنية على الاجتهاد والظنون، كما تتناول أحكام الإمامة والسياسة الشرعية.

٣ ـ إن الشريعة لم تصفد العقل بالأغلال، ولم تأسره، ولكنها أكرمته غاية التكريم بفسح المجال أمامه واسعاً للحركة، حتى لقد قلّده الشارع شرف التوقيع عنه في كثير من المسائل، والسبيل الذي اتخذه الشارع لذلك هو وضع القواعد

(١) إقتصادنا: محمد باقر الصدر ص٧٢٦.

العامة والمبادئ الثابتة، وعدم التنصيص على حكم كل جزئية، ثم القيام بدفع العقل إلى الحركة في سبيل البحث للتعرف على أحكام هذه المسائل الجزئية، على ضوء الثوابت والمبادئ والقواعد العامة، وبهذا أتيح للعقل المسلم المجتهد أن يسهم في قضية التشريع، من خلال نقل جزءٍ كبير منه من حيز الخفاء إلى صعيد الظهور والجلاء.

وما إعطاء الحاكم صلاحية الترجيح لما اختلف فيه المسلمون من الأحكام في دائرة المشروعية، والحقَّ في اتباع سياسة شرعية ترمي إلى تحقيق الحق وإقرار العدل وتدبير شؤون المجتمع[1] على خير وجه، إلا خطوة في هذا السبيل.

٤ ـ إن لعوائد الناس اعتباراً في التشريع الإسلامي، من منطلق المبدأ الاسلامي العام الذي يقضي برفع الحرج ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨] ومن أجلى مظاهر رفع الحرج إقرار الناس على عوائدهم والاعتداد بها، مادام أنها لاتصادم كليات الشريعة ومبادئها. ولذلك قرر كثير من الفقهاء أن الأصل في المعاملات الإباحة حتى يرد الحظر من الشارع[2]، وإذا كانت هذه الأعراف والعوائد تختلف باختلاف الناس والبيئات والأزمنة؛ كان لابد لرفع الحرج من اعتبارها، فلذا ربطت كثير من الأحكام بها[3].

٥ ـ إننا إذا تأملنا في هذا الكون المحيط بنا؛ وجدنا فيه ما هو ثابت منذ أقدم العصور ـ وهو يشكل الجانب الأهم في النظام الكوني، لأن الحياة تتوقف عليه ووجدنا فيه المتغير. فالشمس التي تشرق علينا اليوم بالحرارة والدفء، هي عينها الشمس التي لم تزل تمد البشرية بأسباب الحياة منذ فجر الوجود. والجاذبية

(١) قارن بمقاصد الشريعة ومكارمها: الأستاذ علال الفاسي ص٥٤.

(٢) مجموعة فتاوى ورسائل ابن تيمية ج٢٩/ ١٨، ١٢٦ وما بعد.

(٣) مقاصد الشريعة: ابن عاشور ـ ص٩٠.

الأرضية ـ التي نشعر بها ونحس آثارها ـ بهذه النسبة البديعة المتناهية في الحكمة، هي التي تمكن الإنسان من الاستقرار على وجه الأرض، وتقيه الاضطراب. هذه الجاذبية ناموس كوني ثابت منذ القديم، واستقرار حياة الإنسان متوقف على بقاء هذا النظام وثباته.

ووجود الليل والنهار، وتعاقبهما، نظام قديم لايستغني عنه الإنسان. وغير هذا كثير من النواميس الثابتة التي بها صلاح أمر الانسان وقوام حياته، وأي خلل فيها أو في أحدها من شأنه ان يأذن بانقراض الحياة وزوالها. وإلى جانب هذه النواميس الكونية الثابتة، هناك حاجات الإنسان الثابتة كذلك، وهي حاجاته الأساسية التي تلازمه منذ بدءِ خلقه ونشأته، والتي حياته مرهونة بتلبيتها، وهناك أيضاً إلى جانب هذه الحاجات الثابتة، الحاجات الثانوية التي تدخل نظام حياته بالتدريج نتيجة لزيادة خبراته وتجاربه، وممارسته للحياة، وهذه الحاجات المتغيرة مشدودة إلى الحاجات الثابتة، وتتطور ضمن اطارها فالغذاء ـ مثلاً ـ حاجة إنسانية أصيلة وثابتة، ولكن كيفية تلبية هذه الحاجة، هي التي تخضع للتطور والتغير؛ فالإنسان يخترع أصنافاً جديدة، وألواناً مبتكرة من الأطعمة لم تكن معهودة من قبل، وقد يبتدع وسائل جديدة لطهيها وتهيئتها للأكل.

وحاجة الإنسان إلى الثياب التي تقيه الحَرّ والقُرّ هي الأخرى حاجة ثابتة لاتتغير، والذي يتطور هو التفنن في نسج هذه الثياب، وابتكار نماذج وهيئات جديدة منها.

والحاجة إلى المسكن كذلك أساسية وثابتة لدى الإنسان، ولكن شكل المسكن هو الذي تغير وتطور، فمن الحياة في الكهوف والمغارات إلى بيوت الشعر، ثم البيوت الطينية البسيطة، إلى أن توصل الانسان اليوم إلى اختراع طراز جديد من المباني تناطح السحاب، تُبنى بالإسمنت والحديد.

فنحن نلاحظ من خلال التأمل في النظام الكوني، ومن خلال النظر إلى حاجات الإنسان، أن كلا الأمرين فيهما الثابت والمتغير، وإذا كان النظام الكوني ذا دور كبير في توليد حاجات الإنسان، وكان لهذه الحاجات دور كبير في جعل الإنسان مدنياً بطبعه، وكانت الحياة المدنية أو الاجتماعية تستتبع النظام الاجتماعي؛ فقد كان لابد للنظام التشريعي الاجتماعي الذي يضمن الاستجابة الكاملة لكل حاجات الإنسان، والذي ينظم حياته الاجتماعية على أكمل وجه، متناسقاً ومنسجماً مع حاجاته، بأن يراعى في أحكامه ومبادئه الجانب الثابت والمتطور من هذه الحاجات، وذلك بأن تكون مبادؤه وأحكامه من الشمول والمرونة بحيث يكون منفتحاً على مختلف التطورات والمتغيرات[1]، يحتضنها، ويمدّها بالحكم الملائم الذي يحقق المصلحة ويدرأ المفسدة.

وإذا عرفنا أن شريعة الإسلام هي التي تنسجم تماماً مع حاجات الإنسان الثابتة والمتغيرة، ومع النواميس الكونية، بحيث إذا تمثّلتا في هيئة شخص، فإن التشريع الإسلامي هو الثوب السابغ له، الذي لايشتكى منه قصر ولاطول.

أقول: إذا تبينّا هذا توصلنا إلى نتجة هامة وحاسمة في نطاق العقيدة، وهي وجود الله ﷻ ووحدانيته وما يتصف به من كل صفات الكمال، وما يتنزه عنه من سائر صفات النقص؛ ذلك أن وحدة النظام الكوني والنظام التشريعي واتساقهما وتوافقهما التام، يدل دلالة قاطعة على أن مصدر التكوين ومصدر التشريع واحد.

□□□

(١) قارن بإقتصادنا: محمد باقر الصدر ص٣٣٨ ـ ٣٣٩.

الباب الثاني

مجالات تدخل الدولة في الحرية الاقتصادية ومؤيداته

* **الفصل الأول**: تدخل الدولة في توزيع مصادر الإنتاج.
* **الفصل الثاني**: تدخل الدولة في الإنتاج.
* **الفصل الثالث**: الحجر.
* **الفصل الرابع**: نزع الملكية.
* **الفصل الخامس**: المؤيدات الجزائية لتدخل الدولة في الحرية الاقتصادية.

الباب الثاني

مجالات تدخل الدولة في الحرية الاقتصادية ومؤيداته

سبق لنا أن بينّا في التمهيد، أن المذهب الرأسمالي لايتدخل في حريات الناس إلا في أضيق نطاق، فهو لايحجبهم عن ممارسة ما يشاؤون من الأعمال، كما لايمنعهم من امتلاك ما يشاؤون من الأموال، ويؤثر أن يطلق العنان للناس أن يدخلوا ساحة الحرية المفتوحة للجميع ليتنافسوا في جمع الثروات، وفق القانون الطبيعي الذي يمكن القوي من جمع كميات هائلة من الثروات، ويقضي على الفقير أن يعيش حياة العوز والعدم.

أما الماركسية فهي تمنع الأفراد من امتلاك الثروات، وليس للانسان أن يمتلك في ظلها إلا الحاجات الضرورية والبسيطة، أما الثروات الأخرى فهي كلها ملك للمجتمع.

ويأتي الإسلام ليتخذ الموقف الوسط بين إفراط الرأسمالية وتفريط الماركسية، فهو من جهة يراعي في الانسان رغبته في أن تكون له ثروة خاصة يتملكها بمفرده، ويملك حق الاستمتاع بها والتصرف فيها وفق إرادته المنضبطة بالشرع، فيعطي الحرية للفرد في أن يمتلك الثروة وإن كثرت.

ومن جهة أخرى يضع الضوابط والقيود التي تتكفل بكبح جماح الحرية، وهذه السياسة من الاسلام تنتظم كافة الفعاليات والممارسات الاقتصادية في مراحلها المختلفة.

سواء كان هذا بنصوص شرعية ملزمة، أو بإعطاء ولي الأمر أو الدولة صلاحية التدخل إذا استدعى الأمر ذلك، وفيما يلي سأبحث في المجالات التي تسمح فيها الشريعة للدولة أن تتدخل في النشاط الاقتصادي للأفراد.

ويمكننا تقسيم البحث في هذه المسألة إلى فصول خمسة مرتبة ـ وفق التسلسل الطبيعي والمنطقي ـ على الشكل التالي:

* **الفصل الأول**: تدخل الدولة في توزيع مصادر الإنتاج.
* **الفصل الثاني**: تدخل الدولة في الإنتاج.
* **الفصل الثالث**: الحجر.
* **الفصل الرابع**: نزع الملكية.
* **الفصل الخامس**: المؤيدات الجزائية لتدخل الدولة في الحرية الاقتصادية.

* * *

الفصل الأول

تدخل الدولة في توزيع مصادر الإنتاج

*** مقدمة:**

تعد مسألة توزيع مصادر الانتاج نقطة البداية، التي ينطلق منها الاسلام لإشادة بنيانه الاقتصادي، على الصعيد العالمي، ومن نقطة البداية هذه يظهر التباين جلياً بين الاقتصاد الاسلامي والاقتصادين الرأسمالي والماركسي.

ذلك أن موقف الاسلام من هذه المسألة يختلف عن موقف هذين المذهبين منها.

فبينما يتخذ هذان المذهبان موقفاً سلبياً حيال هذه القضية، نجد الاسلام يتفاعل معها بشكل إيجابي، وبيان هذا هو أن الاقتصاد السياسي الرأسمالي لايعد مسألة توزيع مصادر الانتاج ضمن مسائله، لأنه لايبدأ بمباشرة البحث والعمل إلا بعد أن يتم تحويل الثروات الخام والمواد الأولية إلى مواد مصنعة وسلع.

ويترك الاقتصاد السياسي الرأسمالي أمر توزيع هذه الثروات الخام إلى القانون الطبيعي الذي سبق ذكره قبل لحظات. أما الماركسية فإنها تسند هذه المهمة إلى المادية التاريخية لتقول كلمتها فيها، هذه الكلمة التي مفادها: إنه ليس هناك شكل جاهز ودائم لتوزيع مصادر الانتاج، ولكن شكل توزيعها يتبع شكل الإنتاج السائد، فمهما تغيرت وسائل الانتاج وتطورت، فإن التوزيع أيضاً لابد أن يتغير تبعاً لها، ذلك أن وسائل الإنتاج إذا تطورت، فإن علاقات الإنتاج القديمة تشكل حجر عثرة في طريق نمو هذه الوسائل وتطورها، وينشب من جراء ذلك

تناقض بين وسائل الانتاج وعلاقات الإنتاج القديمة، ولابد أن ينجم عن هذا الصراع نسخ الكيفية السابقة لتوزيع الثروات في المجتمع، لتظهر كيفية جديدة للتوزيع تتجاوب وتتناغم مع وسائل الإنتاج الجديدة. وتزعم الماركسية أن الناس لايملكون حيال هذا القانون حولاً ولا قوة، لأنه خارج عن الإرادة البشرية، إذ هو نتيجة يفرزها قانون تصارع الأضداد الذي تزعمه الماركسية قانوناً حتمياً لايدخله خلف.

أما الإسلام فإنه لايسمح بتحكم القانون الطبيعي في هذه المسألة لئلا تتسع الفجوة بين الناس منذ بداية الطريق، فينقسم المجتمع إلى طبقة تتمتع بالثراء الفاحش وأخرى تعيش في فقر مدقع. كما أن الإسلام لايقر بمقولة صراع الأضداد التي تتخذها الماركسية شعاراً لها، ومن ثم فالإسلام لايقر بتغير التوزيع بين مرحلة وأخرى، لأن الإسلام ينطلق في حلّه لهذه المسالة، من حاجات الانسان الأصيلة التي تلازم الانسان من حيث كونه إنساناً، ولا تنفك عنه سواء عاش هذا الانسان في مجتمع بدائي أو عاش في مجتمع الكهرباء والذرة، فيسعى الإسلام إلى إشباع حاجاته الأساسية هذه على الشكل الذي يحقق له العيش الكريم اللائق بالانسان المكرم عند خالقه ﷻ.

والإسلام بهذا يهدف إلى إيجاد نوع من التوازن بين أفراد المجتمع حتى لاتتسع الفجوة بينهم منذ بداية الطريق، فيصعب أو يتعذر تقليص الشقة بينهم.

ولقد أتاح الإسلام (لولي الأمر) أو الدولة، بل كلّفها بتحقيق هذا الهدف النبيل. وستتضح لنا هذه الحقيقة بجلاء تام ـ إن شاء الله تعالى ـ من خلال الدراسة الفقهية التالية، التي أتت في مباحث أربعة:

* **المبحث الأول**: إحياء الأرض الموات.

* **المبحث الثاني**: الإقطاع.

* **المبحث الثالث**: حكم الأرض المفتوحة عنوة.

* **المبحث الرابع**: تدخل الدولة في توزيع المعادن والثروات التي لم يدخلها يد الصنعة.

* * *

المبحث الأول
إحياء الأرض الموات

الموات لغة: بضم الميم، الموت، وهو ضد الحياة، وبالفتح مالا روح فيه، والأرض التي لم تزرع ولم تعمر، ولا مالك لها، ولا ينتفع بها أحد. وسميت مواتاً تشبيهاً لها بالإنسان الميت، من جهة أن كلاً منهما لاينتفع به.

أما الإحياء: فهو مصدر، وفعله أحيا، ويستعمل في الأرض مجازاً تشبيهاً بإحياء الميت وبث الروح فيه، من حيث إن كلاً منهما يصبح ذا نفع، فيقال: أرض حية، أي مخصبة(١).

اصطلاحاً: المعنى الاصطلاحي لإحياء الموات، قريب من المعنى اللغوي، وغير خارج عنه. وعبارات الفقهاء في تعريفه متقاربه، وقد نجد بعض التفاوت أحياناً، تبعاً لما يراه كل واحد منهم من الشروط واختلافهم فيها.

ويمكننا أن نستخلص من مجموع تعريفاتهم للموات، التعريف التالي:

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري، لسان العرب، القاموس المحيط، مختار الصحاح محمد محي الدين عبد الحميد والسبكي النهاية لابن الأثير، شرح غريب المهذب: لابن بطال الركبي ١/ ٤٢٣، حاشية الشيخ سليمان البجيرمي على الاقناع ٣/ ١٩٤.

الموات هو أرض لاينتفع بها لانقطاع الماء عنها، وليست ملكاً لأحد، ولا لأحد فيها اختصاص»(١).

وسنتبّين معنى هذا التعريف بالتفصيل في غضون هذا البحث.

أما الإحياء: فهو ـ أيضاً ـ غير خارج عن المعنى اللغوي، بل إن الفقهاء كثيراً ما يقتصرون على ذكر معناه اللغوي فقط، وقد عرف قاضي زادة من الحنفية الإحياء بأنه:

«التسبّب للحياة النامية، ببناء أو غرس، أو كرب (حراثة)، أو سقي»(٢).

وقال البجيرمي من فقهاء الشافعية: إحياء الموات: «أي تعمير الأرض الخربة»(٣). ويكون التعمير في كل شيء بحسبه، فإذا كان المقصود الزراعة، كان لابد من حرث الأرض أو نقل الماء إليها إن كان لايصل إليها، وإن كان للسكن، كان لابد من التحويط وإقامة الجدران، أي إن ضابط التعمير هو ـ كما ذكره الخطيب الشربيني رحمه اللّه ـ «التهيئة للمقصود» ويرجع في هذا إلى العرف؛ لأن الشرع أطلق، وكذلك لاحد للتعمير في اللغة وما كان كذلك فسبيل معرفته، هو الرجوع إلى العرف، كالتقابض في البيوع، والحرز في السرقة(٤).

---

(١) قارن بـ البدائع: للكاساني ٦/ ١٩٤، حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ٥/ ٢٧٧ الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي ٤/ ٦٦، الشرح الصغير: للدردير ٤/ ٨٧، مغني المحتاج: للخطيب الشربيني ٢/ ٣٦١، كشاف القناع للبهوتي ٤/ ١٨٥.

(٢) حاشية ابن عابدين ٥/ ٢٧٧.

(٣) حاشية البجيرمي على شرح الخطيب للإقناع ٣/ ١٩٤.

(٤) مغني المحتاج ٢/ ٣٦٥، سبل السلام للصنعاني: ٣/ ٨٢، الفقه الاسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي ٦/ ٤٦١٥.

مشروعية إحياء الموت:

هو جائز لورود أحاديث كثيرة فيه، منها:

١ ـ قوله ﷺ: **«عادي الأرض لله وللرسول، ثم لكم من بعد، فمن أحيا أرضاً ميتة فهي له»**[١]. قال أبو عبيد في كتاب الأموال: «عادي الأرض هو الذي كان به ساكن في قديم الزمان، ثم انقرضوا وبادوا، وإنما نسبهم إلى عاد لأنهم كانوا مع تقدمهم ذوي قوة وبطش وآثار كثيرة، فنسب كل أثر قديم إليهم»[٢].

٢ ـ ومنها، ما رواه هشام بن عروة عن أبيه عن سعيد بن زيد عن النبي ﷺ قال: **«من أحيا أرضاً ميته فهي له، وليس لعرق ظالم حق»** وهو مروي عن ثمانية من الصحابة رضي الله عنهم، وأوصلها ابن حجر في الدراية إلى تسعة[٣].

قال عروة: قضى بذلك عمر رضي الله عنه في خلافته. وعامة فقهاء الأمصار على أن الموات، يملك بالإحياء[٤]. وقال مالك: «وعلى ذلك الأمر عندنا» أي عليه عمل أهل المدينة[٥].

ولهذه الأحاديث وغيرها أجمع العلماء وفقهاء الأمصار على جواز إحياء الأرض الموات ورأي جمهور الفقهاء أنه من قبيل المباح، بينما ذهب الشافعية

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي ـ كتاب إحياء الموات ـ باب: لايترك الذمي يحييه، لأن رسول الله ﷺ جعلها لمن أحياها من المسلمين رقم /١١٥٦٣/ ج٦/ ١٤٣.

(٢) كتاب الأموال لأبي عبيد ص٣١١.

(٣) الدراية لتخريج أحاديث الهدية: للحافظ ابن حجر ٢/ ٢٠١.

(٤) المغني لابن قدامة ٦/ ١٦٤.

(٥) المنتقى: الباجي ٦/ ٢٦.

إلى كونه مندوباً[١] لقوله ﷺ: «**من أحيا أرضاً ميتة فله فيها أجر، وما أكلت العوافي** - أي طلاب الرزق - **منها فهو له صدقة**»[٢].

وفيما يلي سنقدم نبذة مختصرة نعرف فيها بالموات وبعملية إحيائه، من خلال بيان الأرض القابلة للإحياء، وشروط المحيي، وما يثبت به الملك بالإحياء، مع الإشارة إلى آراء الفقهاء، واختلافهم في هذه المسائل، ولكننا سنفيض في القول عند المسائل التي هي من صميم بحثنا، وهي تلك التي تتعلق بدور الدولة ومالها من صلاحيات في مجال إحياء الأرض الموات.

أولاً ـ الأرض القابلة للإحياء:

١ ـ أن لاتكون مملوكة لأحد: وينقسم هذا إلى قسمين:

القسم الأول: مالم يجر عليه ملك لأحد، ولم يوجد فيه أثر عمارة، فهذا يملك بالإحياء اتفاقاً[٣].

ويكتفى بعدم وجود أثر العمارة في الأرض، وعدم العلم بسريان الملك عليها، ولايشترط العلم بعدم ذلك[٤].

القسم الثاني: ما جرى عليه ملك سابق، وهو ثلاثة أنواع:

أحدها: ماله مالك معين: وهو ضربان: **الضرب الأول**: ما ملك بشراء أو

---

(١) مغني المحتاج ٢/ ٣٦١.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب إحياء الموات، باب الحث على إحياء الموات، رقم /٥٧٥٧/ ج٣/ ٤٠٤.

(٣) الشرح الكبير للدردير ٤/ ٦٦، نتائج الأفكار: لقاضي زادة ١٠/ ٦٩، مغني المحتاج ٢/ ٣٦١، المغني: لابن قدامة ٦/ ١٦٤.

(٤) مغني المحتاج ٢/ ٣٦١.

هبة: فهذا لايملك بالاتفاق، قال ابن عبد البر: «أجمع العلماء على أن ما عرف بملك مالك غير منقطع لايجوز إحياؤه لأحد غير أربابه»(١).

الضرب الثاني: ما ملك بالإحياء ثم ترك حتى درس، واختفت آثار العمارة فيه حتى عاد مواتاً، وطال زمن الاندراس، فجمهور الفقهاء ومعهم سحنون من المالكية، على أنه ليس لأحد أن يحييها غير أهلها، وحتى لو أحياها إنسان آخر، فإنه لا يملكها وتبقى ملكيتها للأول(٢).

أما المالكية عدا سحنون، فذهبوا إلى أن الثاني يملكها، لأنها في الأصل مال مباح، ومن ملك المباح ثم خرج من يده عاد إلى أصله من الإباحة، واستدلوا بأدلة أخرى ليس هنا مجال ذكرها(٣).

النوع الثاني: ما يوجد فيه آثار ملك جاهلي كآثار الروم ومساكن ثمود ونحوهم: فهذا يملك بالإحياء اتفاقاً، للحديث السابق ذكره «**عادي الأرض للّه ولرسوله ثم هو لكم بعد**»(٤).

النوع الثالث: ما جرى عليه الملك في الإسلام، ولم يعرف المالك: فالشافعيه، وأحمد في إحدى الروايتين عنه، أنه لايملك؛ لقول النبي ﷺ: «**من أحيا مواتاً في غير حق مسلم فهو له**»(٥).

ويرى الحنفية والمالكية، وأحمد في الرواية الأخرى عنه: أنها تملك بالإحياء لعموم أخبار الإحياء، ولأنها أرض موات لاحق فيها لقوم بأعيانهم،

---

(١) المغني لابن قدامة: ٦/ ١٦٤.

(٢) حاشية ابن عابدين ٥/ ٢٧٧.

(٣) راجع الفروق للقرافي ٤/ ١٨ ـ ١٩ ف ٢١٣.

(٤) راجع ص٦٨.

(٥) خرجه البيهقي في السنن الكبرى. رقم /١١٥٥٧/ ج٦/ ١٤٢.

فأشبهت مالم يجر عليه ملك مالك[١].

٢ ـ **أن لاتكون مرتفقاً للعامر**: وهو ما يسمى بحريم العامر، وقد عرفه النووي رحمه اللّه تعالى بأنه: «ما تمس الحاجة إليه لتمام الانتفاع»[٢]، ومرافق العامر، كطرق الدار وفنائها ومحتطب أهل البلد ومراعي دوابهم، ومسرح غنمهم ومرتكض خيلهم، وملعب الصبيان، ونحو ذلك مما تتعلق به مصالح العامر، فكل هذا لايملك بالإحياء للحديث السابق، ومرافق الملك من مصالحه فأعطي حكمه[٣] وقد أجاز الحنفية في ظاهر الرواية عندهم ـ خلافاً لأبي يوسف والطحاوي ـ امتلاك ما قرب من العامر إن لم تتعلق به مصالح العامر، وهو مروي عن أشهب من المالكية، وقال سحنون: «وبه قال كثير من العلماء من أصحابنا»، وهو رأي الشافعي ورواية عن أحمد، لأنهم يديرون الحكم على حقيقة الانتفاع، بينما اشترط أبو يوسف البعد عن العامر، وإن لم يتعلق بمصالحه، ومالك لم يجزه إلا بإذن الإمام وهو رواية عند الحنابلة، ووجهة نظر هؤلاء أن الظاهر أن ما يكون قريباً من العامر، لاينقطع ارتفاق أهله عنه، فيدار الحكم عليه، ولأنه في مظنّة تعلّق الحاجة به، فإن من المحتمل أن يحتاج إلى فتح باب في جداره إلى فنائه فلا يستطيع، وهذا يفضي إلى إبطال منفعة العامر على أهله[٤]. هذا، وإن مالكاً رحمه اللّه ينزل مظنة الشيء منزلة الشيء ذاته،

---

(١) نتائج الأفكار لقاضي زادة ١٠/ ٦٩، حاشية ابن عابدين ٥/ ٢٧٧، المغني: ابن قدامة ٦/ ١٦٦.

(٢) المنهاج للنووي مع شرحه مغني المحتاج ٢/ ٣٦٣.

(٣) المرجع السابق: الموضع نفسه.

(٤) حاشية رد المختار ٥/ ٢٧٧، المنتقى للباجي ٦/ ٢٨، مغني المحتاج ٢/ ٣٦٣، المغني لابن قدامة ٦/ ١٦٩ ـ ١٧١. كشاف القناع للبهوتي ٤/ ١٨٧.

وإحياء ما قرب من العامر مظنة لوقوع النزاع بين الناس؛ ومعلوم من تصرفات الشارع أنه يرمي إلى رفع أسباب الخلاف والنزاع، وهذا مقصد شرعي، فيربط به حكم هذه المسألة، وهذا من مالك استدلال بالملائم المرسل أو ما يسمى بالمصالح المرسلة، وهو من أبرز القائلين بها.

٣ ـ اشترط الشافعية أن تكون الأرض المحياة في دار الإسلام، فإذا كانت في دار الحرب فليس للمسلم إحياؤها إلا إذا كانت مما لايذب عنها أهلها، ولم يفرق الجمهور بين دار الإسلام ودار الحرب لعموم الأخبار[١].

شروط المحيي:

١ ـ يشترط فقط أهلية التملك فالصغير والمجنون يملكان[٢].

٢ ـ اشترط الشافعية كون المحيي مسلماً، وقد أجاز الجمهور إحياءه كالمسلم، والمالكية لم يجيزوا إحياءه فيما قرب من العامر، وإن أذن له الإمام في ذلك[٣]، لأن هذا إضرار بالمسلمين، وتصرف الحاكم على الراعية منوط بالمصلحة.

ما يثبت به الملك في الإحياء:

اختلف الفقهاء في اشتراط إذن الإمام حتى يثبت الملك بالإحياء، فذهب الجمهور وهم الشافعية والحنابلة والصاحبان من الحنفية، وأصبغ وسحنون من المالكية، وإسحاق وأبو ثور، والظاهرية، إلى أن للأفراد مطلق الحرية في إحياء

---

(١) نتائج الأفكار: قاضي زادة ١٠/ ٦٩، حاشية رد المختار: ابن عابدين ٥/ ٢٧٧، مغني المحتاج ٢/ ٣٦٢، المغني ٥/ ١٦٧.

(٢) مغني المحتاج ٢/ ٣٦١.

(٣) الدسوقي على الشرح الكبير ٤/ ٦٩.

الموات، دون حاجة إلى الاستئذان من الإمام، وليس للإمام أن يمنعهم من ذلك[١].

واشترط أبو حنيفة رحمه الله إذن الإمام للإحياء مطلقاً، سواء فيما قرب من العامر أو بعد، ولايملك المحيي شيئاً منه؛ إلا بتمليك الإمام إياه، وهذا هو المختار عندهم[٢].

أما المالكية فقد فصّلوا: فاشترطوا إذن الإمام فيما قرب من العامر، إن كان مما يتشاح الناس فيه، ويتنازعون عليه، أما إن كانت الأرض بعيدة مهملة فلا يشترط إذنه[٣].

ولم يرَ المالكية هذا الرأي ذهاباً منهم إلى أن إذنه ﷺ بإحياء الموات، صادر منه بوصف كونه إماماً، بل إنهم يرون أن قوله ﷺ: **«من أحيا أرضاً ميتة فهي له»** من الأحكام التبليغة الماضية إلى يوم القيامة. ولكنهم اشترطوا إذن الإمام في إحياء ما قرب من العامر لقاعدة أخرى ـ كما ذكر القرافي ـ رحمه الله ـ هي: (إن إحياء ما قرب من العامر يحتاج إلى النظر وتحرير حريم البلد، فهو كتحرير الإعسار في فسخ النكاح، وكل ما يحتاج لنظر وتحرير فلا بد فيه من إذن الحاكم)[٤]. وقد احتج كل فريق فيما ذهب إليه بأدلة سنذكرها مع مناقشتها والترجيح، فيما يلي إن شاء الله تعالى.

---

(١) رد المحتار: ٥/ ٢٧٧، المنتقى ٦/ ٢٨، الاستذكار: لابن عبد البر ٢٢/ ٢١٣، مغني المحتاج ٢/ ٣٦١، الشرح الكبير لشمس الدين بن قدامة ٦/ ١٦٨، المحلى لابن حزم ٧/ ٧٣.

(٢) رد المحتار لابن عابدين: ٥/ ٢٧٧.

(٣) الاستذكار: لابن عبد البر ٢٢/ ٢١٣، التاج والإكليل للمواق ٦/ ١٠.

(٤) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: القرافي ص٩٩.

الأدلة:

أولاً ـ أدلة الجمهور:

١ ـ استدل الجمهور بعموم قوله ﷺ: «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**» فقد علّق التملك على مجرد الإحياء، ولم يشترط إذن الإمام لذلك.

٢ ـ قاس الجمهور إحياء الموات على تملّك الماء والحشيش والحطب والصيد، بجامع كون كل منها من المباحات، وهذه لايشترط فيها إذن الإمام بالاتفاق، فكذلك لايشترط إذنه لإحياء الموات.

٣ ـ قاس الجمهور الإحياء على الغنائم فقالوا: إن الغنائم تملك من غير إذن الإمام، فكذلك الموات، لأن كل مال لم يملكه مسلم لم يفتقر المسلم في تملكه إلى إذن الإمام.

٤ ـ إن الإذن في التمليك يستفاد به رفع الحجر عن التملك، والموات مرفوع الحجر عنه، فلم يفده الإذن صحة التمليك(١).

ثانياً ـ أدلة الحنفية:

١ ـ استدل الحنفية بحديث معاذ ﷺ: «إنما للمرء ما طابت به نفس إمامه» وإذا لم يأذن الإمام بإحياء الموات، لم تطب نفسه بذلك؛ فلا يملكه المحيي.

٢ ـ إن الموات غنيمة، فلا بد للاختصاص به من إذن الإمام كسائر الغنائم، أما كونه غنيمة، فلأن الغنيمة اسم لكل ما أخذ من أهل الحرب بإيجاف الخيل والركاب، والموات كذلك؛ لأن الأرض كلها كانت تحت أيدي الكفار ثم استولينا عليها، وأخذناها منهم عنوة وقهراً فكانت كلها غنائم، ولا يختص أحد بشيء منها

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٧/ ٤٧٩، المغني ٦/ ٢٠٤.

إلا بإذن الإمام[1].

٣ ـ لما كان الموات ملكاً للمسلمين عامة، وليس أحد أولى به من أحد، أشبه ما في بيت المال، فلا يختص أحد بشيء منه إلا بإذن الإمام.

٤ ـ ما احتج به أبو يوسف لأستاذه أبي حنيفة رحمهما اللّه تعالى في كتاب الخراج، وهو أن الإذن لابد منه حتى يتجنب وقوع الخصومات، فإذا اختلف رجلان في بقعة من الموات أراد كل منهما أن يحييه ومنع كل واحد منهما صاحبه من إحيائها، فأيهما يكون أحق به؟

وكذلك، إذا أراد رجل أن يحيي أرضاً بفناء رجل آخر فقال له: لا تحيها فإنها بفنائي وذلك يضرني، فإن الإمام هو الذي يفصل بين الناس، ويقضي على التنازع والتشاحّ في الموضع الواحد، قال أبو يوسف: «وليس ما قال أبو حنيفة يرد الأثر، وإنما رد الأثر أن يقول: وإن أحياها بإذن الإمام فليست له، فأما من يقول هي له، فهذا اتباع الأثر، ولكن بإذن الإمام ليكون إذنه فصلاً بينهم عن خصوماتهم وإضرار بعضهم ببعض»[2].

المناقشة:

أولاً ـ مناقشة الجمهور للحنفية:

١ ـ ناقش الجمهور الحنفية في احتجاجهم بحديث معاذ ﷺ ـ «ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه» ـ فقالوا: هذا الحديث ضعيف باتفاق المحدثين، فقد قال

(١) انظر في هذه الأدلة البدائع للكاساني ٦/ ١٦٠، البناية شرح الهداية: للعيني ٨/ ٣٢٢، نتائج الأفكار مع العناية للبابرتي ١٠/ ٧٠.

(٢) الخراج لأبي يوسف ص١٧٦.

عنه البيهقي: «هذا إسناد لايحتج به» وضعه ابن حجر والزيلعي[١]، بل قال عنه ابن حزم: «موضوع؛ لأنه من طريق عمرو بن واقد وهو متروك باتفاق من أهل العلم والأثر»[٢].

وعلى فرض صحة هذا الحديث، فهو حجة على الحنفية، لا لهم، وبيانه كما قال الشافعي ﷺ أن رسول اللّه ﷺ ـ وهو إمام الأئمة ـ قد طابت نفسه لنا بذلك لقوله ﷺ: **«موتان الأرض للّه ورسوله، ثم هو لكم مني»**[٣].

وأجابوا بجواب ثان هو، أن هذا الحديث عام في أموال الفيء وأنواع الغنائم، وسائر المصالح فخص الموات منه بقوله ﷺ: **«من أحيا أرضاً ميتة فهي له»**[٤].

٢ ـ أجاب الجمهور عن دليلهم الثاني: وهو قياسهم الموات على بيت المال، بأن مال بيت المال مملوك للمسلمين عامة، والإمام هو الذي يرتب مصارفه، فافتقر إلى إذنه، أما الموات فإنه مباح ومن سبق إلى المباح فهو أحق به، وتكون له ملكيته[٥].

٣ ـ رد أبو يوسف حجة أبي حنيفة ـ رحمهما اللّه ـ في أن إذن الإمام لمنع الضرر ودفع الخصومات ورفع التنازع بين الناس، بأنه، إذا لم يكن في الإحياء

---

(١) انظر الدراية في تخريج أحاديث الهداية: الحافظ ابن حجر ٢/ ١٢٨.

(٢) المحلى: لابن حزم ٧/ ٧٤.

(٣) رواه البيهقي، في باب كتاب إحياء الموات ـ لايترك ذمي يحييه عن ابن طاووس ولفظه: «من أحيا ميتاً من موات الأرض فله رقبتها، وعادي الأرض للّه ولرسوله ثم لكم من بعدي» رقم /١١٥٦٣/ ج٦/ ١٤٣.

(٤) انظر الحاوي الكبير للماوردي ٧/ ٤٧٩، المحلى: لابن حزم ٧/ ٧٤.

(٥) الحاوي الكبير ٧/ ٤٧٩، المغني لابن قدامة: ٦/ ٢٠٤.

إضرار بأحد، ولم تحصل منه خصومة؛ فإن إذن النبي ﷺ ماض إلى يوم القيامة، أما عند حصول الضرر ووقوع الخصومة، فإنه يحكم بينهم بمقتضى قوله ﷺ: **«ليس لعرق ظالم حق»**، وبهذا ينتفي المحذور[1].

ثانياً ـ مناقشة أدلة الجمهور:

١ ـ أجاب الحنفية عن الحديث الذي استدل به الجمهور، وهو: **«من أحيا أرضاً ميتة فهي له»** فقالوا: ليس في هذا الحديث ما ينفي اشتراط إذن الإمام ولا عدمه، والحديث إنما ورد لبيان سبب التملك، وهو الإحياء، لأن الحكم إذا ترتب على المشتق، دل على عليّة المشتق منه، ونحن قائلون به. فيمكن أن يكون مقصود الحديث هو ما أحيي بشرائط الإحياء، ومنها، إذن الإمام له في إحياء الأرض، وتمليكه إيّاها.

ويجوز أن يكون معناه على ما تأوّله الجمهور، إلا أنه لايجوز أن يقطع على النبي ﷺ بالقول أنه أراد أيّاً من المعنيين إلا بالتوقيف منه، أو بإجماع ممن بعده على أنه أراد ذلك المعنى، ولم يثبت ذلك، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الحجة لاتثبت لهم في الحديث، فيرجع إلى الأدلة الأخرى[2].

٢ ـ إن قول النبي ﷺ: **«من أحيا أرضاً ميتة فهي له»**، إما أن يكون نصباً لشرع أو إذناً بشرع، بمعنى أنه إما أن يكون مضمونه حكماً تبليغياً عاماً في كل عصر وكل مكان، وإما أن يكون إذناً لجماعة معينة بإحياء الموات، وإذا دار الحديث بين هذين الاحتمالين، وتطرق إليه التأويل لم يبق لكم فيه حجة.

---

(١) الخراج لأبي يوسف ص١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢) انظر شرح معاني الآثار: الطحاوي ٢/ ٢٦٩، البناية في شرح الهداية ١١/ ٣٢١، سعدي جلبي نتائج الأفكار ١٠/ ٧٠.

٣ ـ وأجابوا عن قياس الجمهور الموات على الصيد، وماء الأنهار والحشيش، بأنه قياس مع الفارق لأنه لايجوز للإمام أن يبيع الصيد والماء، ولا أن يمِّلكها أحداً، فهو فيها كسائر الناس؛ فلذا لم يشترط إذنه في تملّكها، أما الموات فللإمام تمليكها بالاتفاق، وكذلك إذا احتاج الإمام إلى بيعها في نائبة تنزل بالمسلمين جاز له ذلك[1].

الترجيح:

١ ـ لقد رأينا من خلال المناقشة أن الحديث الذي استدل به أبو حنيفة ضعيف بالاتفاق.

٢ ـ أما الحديث الذي استدل به الجمهور وهو: «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**» فهو صحيح وثابت، ولكن دلالته على مقصودهم تطرق إليها الاحتمال ـ كما لاحظنا عند مناقشة الحنفية لهم ـ وكذلك قد يضعف من دلالة الحديث أنه من الجمهور من خالف العموم الذي فيه، فقد اشترط المالكية إذن الإمام في إحياء ما قرب من العامر، وقد وجه القرافي هذا النظر من المالكية بقوله: «إن إحياء ما يقرب يحتاج إلى النظر في تحرير حريم البلد. وكل ما يحتاج إلى النظر فلا بد فيه من إذن الإمام»[2] وهو يريد بهذا أن ينفي أن المالكية خالفوا العموم الذي في الحديث، ولكن الإمام الباجي لم يسلِّم بدعوى العموم في الحديث وردها فقال في توجيه مذهب مالك أن له تأويلين:

أحدهما: أن اللفظ عام فيمن أحيا البعيد والقريب، ولكن خصّ منه إحياء

---

(١) انظر شرح معاني الآثار: الطحاوي ٢/ ٢٦٩، البدائع للكاساني ٦/ ١٩٥، نتائج الأفكار مع العناية ١٠/ ٧٠.

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ـ القرافي ص٩٩.

القريب لدليل ظهر له.

الثاني: أن لفظ «أرضاً» في الحديث نكرة في سياق الإثبات فلا تعم، وإنما أريد به ما بعد دون ما قرب[1].

٣ ـ أما الأقيسة التي استدل بها الفريقان فمتعارضة، وقد رأينا أن كل فريق ردّ قياس خصمه، وقابله بقياس من وجه آخر.

٤ ـ أما الدليل الرابع الذي استدل به الجمهور ـ وهو أن الإذن يستفاد به رفع الحجر عن المتملك وأن الموات مرفوع الحجر عنه فلا يحتاج إلى إذن ـ فقد يناقش ـ من قبل الحنفية ـ بأننا لانسلِّم أن الأرض لاحجر على تملكها، بل الحجر موجود، ويرفعه إذن الإمام، وما ذكرتم مصادرة على المطلوب، لأنكم بهذا تجعلون من دعواكم دليلاً في محل النزاع، والدعوى لاتكون دليلاً، بل هي محتاجة إلى مايثبتها.

٥ ـ لعل مما يدل على كون إذن النبي ﷺ بالإحياء تصرفاً منه عليه الصلاة والسلام بالإمامة؛ أنه قال: **«من أحيا أرضاً ميتة فهي له»** في وقت كان الناس يعيشون في شظف من العيش، وفقر مدقع في دولتهم الفتية، التي كانت قليلة الموارد، وقد كان جل اعتماد الناس فيها على ما تنتجه الأراضي من الثمرات، فكان الإذن بإحياء الأراضي الموات لرفع مستوى المعيشة، وتوفير ما يلزم من القوت لأفراد المجتمع الإسلامي، وقد كانت الحاجة إلى ذلك ماسة، وإننا لنتبيّن هذا بسهولة إذا علمنا ان الكثير من الصحابة رضوان اللّه عليهم كان يبيت على الطَّوى ليلةً وليلتين وأكثر من ذلك، وحسبنا دليلاً على هذا قول السيدة عائشة رضوان اللّه عليها: «لما فتحت خيبر قلنا: الآن نشبع من التمر» وقول ابن عمر

---

(١) المنتقى شرح موطأ الإمام مالك: للباجي ٦/ ٢٧.

رضي اللّه تعالى عنهما: «ما شبعنا حتى فتحنا خيبر» وهذان خبران صحيحان رواهما البخاري[١] في صحيحه. وفتح خيبر كان في وقت متأخر، فقد كان ذلك ـ على ما ذكر ابن حجر في الفتح[٢] ـ قبل وفاة النبي ﷺ بثلاث سنين.

٦ ـ إن الأراضي البور كانت شاسعة، ولم يكن بإمكان الإنسان أن يحيي منها إلا ما يكفيه ومن يعول أو ما يزيد على ذلك قليلاً، وذلك لتأخر أدواتهم ووسائلهم التي كانوا يستعينون بها في عملية الاحياء، والإذن النبوي كان تشجيعاً للناس من أجل أن يتحقق لدى كل فرد أو أسرة اكتفاء ذاتي، أما احتمال وجود التنافس ونشوب الخلافات ووقوع الخصومات بسبب الإحياء فقد كان نادراً. أما اليوم، وبعد أن خطت الصناعة خطوات هائلة، وما نجم عنها من ثورة تقنية متعاظمة فقد ظهرت الآلات الحديثة ذات الإمكانات الفائقة، فطويت لها الأرض، وازدادت من جراء ذلك قدرة الإنسان على إحياء أوسع المساحات بأيسر مؤنة، وأقل مجهود، ولذا فإن استمرار الإذن بإحياء دون الرجوع إلى رأي الإمام سيزيد ـ بلا شك ـ من حدة التنافس.

بين الأفراد وشيوع الخصومات فيما بينهم؛ ولا يخفى أن ذوي الثراء والقوة هم الذين سيخرجون منتصرين في معركة الصراع على الأراضي، وسيستأثرون بالأراضي وخيراتها، أما الفقراء والضعفاء فلن يصل إليهم شيء، وإن بقيت لهم فضلة فلن تقيم أودهم، وبدهي أن هذا مخالف للمصلحة ومناف للحكمة من إحياء الموات، بل هو مخالفة للاتجاه العام للشريعة الذي يهدف إلى تقليص

(١) صحيح البخاري مع الفتح، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم الحديث /٤٢٤٢/ ج٧/ ٦٣١.

(٢) فتح الباري: ابن حجر العسقلاني ٩/ ٦٥٩.

الفجوة بين الأغنياء والفقراء، هذا الاتجاه الذي نلحظه بوضوح تام في النص القرآني الذي يحدثنا عن حكم الأراضي التي أفاءها اللّه على رسوله ﷺ ووجوب إعطاء الأصناف الفقيره والمستضعفة نصيباً منها، وقد بينت الآية الحكمة من ذلك بعبارة وجيزة، وهي قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[الحشر: ٧]، فحتى لو سلمنا أن قوله ﷺ: «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**» نص عام، فإن هذا العموم يمكن أن يخص بالقياس على آية الفيء بجامع أن كلاً من الفيء والأرض منحة من اللّه سبحانه لعباده ففي سنن أبي داود عن عروة بن الزبير قال عليه الصلاة والسلام «**العباد عباد اللّه، والبلاد بلاد اللّه، فمن أحيا أرضاً ميتة فهي له**»(١).

٧ ـ إن مسألة تنظيم الأراضي داخل المدن وخارجها غدت من أهم المسائل في عالمنا اليوم، فلذا اتجهت جميع الدول إلى الإشراف المباشر على الأراضي، وتولت تنظيمها بنفسها، ذلك أن الفرد ينظر من زاوية مصلحته الخاصة، ولا يرى غيرها غالباً، فإذا تركت هذه العملية للأفراد فإن التنسيق لايمكن أن يتم بينهم.

أما الدولة فنظرها عام وشامل من جهة، وأبعد من جهة أخرى، وهي بحاجة إلى التخطيط للمستقبل، واتخاذ التدابير اللازمة لما يحتمل أن يستجد بعد عشرات السنين، فهي لابد أن تضع في حسبانها ـ في عملية تقسيم الأراضي وتنظيمها ـ التوسع العمراني والازدياد السكاني والحاجة إلى إحداث مشاريع زراعية وصناعية وسكنية وغير ذلك في المستقبل، وتخصيص كل بقعة بما يناسبها، لذا كان إذن الدولة ضرورة لابد منها في أي شيء يتعلق بالأراضي. وهذا يتأكد بشكل أكبر فيما يتعلق بالأراضي القريبة من العامر، فإن المدن في اتساع وحاجاتها إلى مزيد من

(١) سنن أبي داود أول كتاب الخراج والإمارة ـ باب في إحياء الموات. رقم ٣٠٧٣ ج٣/ ١٧٨، وانظر الخراج ليحيى بن آدم رقم /٦٨٩/ ص٤٨٦.

المرافق في ازدياد. والخلاصة أن توزيع الأراضي اليوم يعد من المصالح العامة، وهي ترجع إلى رأي الإمام. وإذا تقرر أن المصلحة في تولي الدولة الإشراف على إحياء الأرض الموات، فإن نظر الإمام يجب أن يتبع المصلحة الراجحة، ولا ضير في أن تكون وجهة نظره ليست راجحة من ناحية النظر في الأدلة، ما دامت وجهة نظره توافق مصلحة الأمة(١).

وفي هذا يقول الإمام القرافي في كتابه القيم الإحكام: «... وأن تصرف الإمامة الزائد على هذين ـ أي الزائد على القضاء والفتيا ـ يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة، وهي غير الحجة والأدلة»(٢).

ولهذا فإن من حق الدولة أن تحد من حرية الأفراد في تملك الأراضي بالإحياء. ولعل مما يؤيد هذا النظر، قوله ﷺ: **«لاحمى إلا لله ورسوله»**(٣) فإن في هذا الحديث إشارة إلى أن حكم الأراضي متروك إلى الأئمة لا إلى غيرهم، وقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: **«لنا رقاب الأرض»**(٤).

وعلى كل حال، فإن الأمر عند القائلين بالاكتفاء بالإذن العام من النبي ﷺ في إحياء الموات، لايعد وكون الإحياء مباحاً، لأن الإذن يدل على الإباحة، وقد علمنا أن للحاكم سلطة تقييد المباح، وخصوصاً إذا كان يتعلق بالمصلحة العامة هذا والله أعلم.

---

(١) إحياء الأرض الموات: د. محمد الزحيلي ص٦٠ ـ ٦٢.

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والامام: ص٤١.

(٣) خرجه البخاري في صحيحه كتاب المساقة ـ باب لاحمى إلا لله ورسوله، عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الصعب بن جثامة قال، رقم الحدث /٢٣٧٠/ ج٥/ ٥٦.

(٤) شرح معاني الآثار: الطحاوي ٢/ ٢٦٩.

هذا بالنسبة إلى حدود سلطات الدولة في التدخل في عملية إحياء الموات من قبل الأفراد، وهناك مسألة أخرى تسمى التحجير وهي ليست إحياء ولكنها مقدمة له، فما الموقف الذي ينبغي أن تتخذه الدولة من هذه المسألة.

مطلب التحجير:

١ ـ **التحجير في اللغة** يحتمل معنيين، فهو إما أن يكون من الحجْر بسكون الجيم، وهو المنع، وذلك بأن يُعلِم من أراد إحياء أرض ما، علاماتٍ حولها لحجر الآخرين ـ أي منعهم ـ منها.

وإما أن يكون من الحجَر بفتح الجيم، وهو أن يُعْلِم حول الأرض بوضع الأحجار حولها، إذا أراد إحياءها، ولا يشترط في التحجير أن يكون بالحجارة فقط، بل مكن أن يكون بإدارة تراب حول الأرض أو غرز خشب، أو رعي كلأ، أو إحراق شوك، أو حفر نهر، دون جر الماء إلى الأرض؛ فهذه التسمية ـ على هذا ـ هي من قبيل إطلاق الخاص على العام مجازاً[١].

٢ ـ **التحجير اصطلاحاً**: عرف الإمام الشيرازي رحمه الله التحجير في كتابه المهذب: بأنه «أن يشرع في عمل إحياء، ولم يتممه»[٢]. وقد اتفق الفقهاء على أن التحجير ليس إحياء، وأن الأرض لا تملك بتحجيرها، ولكن المحجّر أحق بها اختصاصاً، لاملكاً[٣]؛ لقوله ﷺ: **«من سبق إلى مالم يسبق إليه فهو له»**[٤]، وشذّ

---

(١) البناية في شرح الهداية: للعيني ١١/ ٣٢٦، حاشية سعدي حلبي على نتائج الأفكار ١٠/ ٧٢، النهاية: للرملي ٥/ ٣٤٠.

(٢) المهذب: الشيرازي ١/ ٤٢٥.

(٣) المبسوط للسرخسي ٢٣/ ١٦٧، العناية للبابرتي على نتائج الأفكار ١٠/ ٧٢. الدسوقي على الشرح الكبير ٤/ ٦٩، مغني المحتاج ٢/ ٣٦٦، كشاف القناع ٤/ ١٩٣.

(٤) سنن أبي داود، من حديث أسمر بن مضرس، أول كتاب الخراج والإمارة ـ باب =

بعض الحنفية فقالوا: إن المتحجر يملك الأرض التي حجّرها ملكاً موقّتاً إلى ثلاث سنين، وحق الاختصاص هذا ينتقل إلى الورثة بموت المورِّث، لقوله ﷺ: **«من ترك حقاً أو مالاً فهو لورثته»**[١]. واشترط الشافعية للتحجير شرطين: أحدهما: أن تكون الأرض المحجّرة بقدر كفاية المحجّر والثاني: أن يكون المحجر قادراً على عمارتها حالاً وليس مآلاً، وإلا نزع الإمام الزائد منه[٢].

فإن أحيا غير المتّحجر الأرض المحجّرة، ملكها، ولكنه يأثم بذلك، وهذا عند الجمهور[٣]، وهو وجه عند الحنابلة. وفي وجه آخر عند الحنابلة. وهو الأرجح عندهم، أنه لايملكها غير المتحجرّ إن أحياها في مدة المهلة لمفهوم قوله ﷺ: **«من أحيا أرضاً ميتة ـ في غير حق مسلم ـ فهي له»**[٤]، وهذا إحياء في حق غيره فلا يملكه[٥].

واتفق الفقهاء على أن مدة التحجير إذا طالت، فإن السلطان يتدخل، لأن الأرض حق مشترك للناس ولايحق للمتحجّر أن يعطِّل منافعها، لأنه إذا نام على

= في إقطاع الأرضين، رقم /٣٠٧١/ ج٣/ ١٧٧.

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري من رواية أبي هريرة، بلفظ: «من ترك مالاً فلورثته» رقم /٢٢٩٨/ ج٤/ ٦٠١. كتاب الكفالة، باب: الدين وبنفس اللفظ خرجه مسلم في كتاب الفرائض، باب من ترك مالاً فلورثته رقم /١٦١٩/ ج٣/ ١٦٧١.

(٢) النهاية للرملي ٥/ ٣٤٠ حاشية البجيرمي على الخطيب ٣/ ١٩٩.

(٣) نتائج الأفكار ١٠/ ٧٢، البناية شرح الهداية للعيني ١١/ ٣٢٧، النهاية للرملي ٥/ ٣٤٠.

(٤) خرجه البخاري عن عائشة بلفظ «من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق» كتاب الحرث والمزارعة. باب من أحيا أرضاً مواتاً. رقم /٢٣٣٥/ ج٥/ ٢٢.

(٥) المغني لابن قدامة ٦/ ١٧١.

الأرض التي حجرها، خالف الحكمة التي أبيح الإحياء من أجلها، وهو تحصيل المنفعة للمسلمين، من الشعر أو الخارج، والموارد.

وقد حدَّد الحنفية مدة ثلاث سنين مهلة للمتحجر، إن لم يعمر خلالها أخذت الأرض منه، وأعطيت لغيره، ووافقهم أشهب من المالكية، لما روي عن عمر رضي الله عنه: «ليس لمتحجر بعد ثلاث سنين حق»(١).

ولم يحدّد الجمهور مدة لذلك، وإنما تركوا الأمر لاجتهاد الإمام على حسب ما يراه من المصلحة لضعف الأثر المروي عن عمر رضي الله عنه، ولأنه على فرض صحته، فإن عمر قاله في ظرف خاص لمصلحة رآها، ولم يجعل هذه المدة أجلاً شرعياً، ولأن النبي ﷺ لم يقدر فيها أجلاً، فإذا طالت مدة التحجير نظر، فإن كان قد ترك عمارتها إهمالاً، ولم يبد عذراً. قال له السلطان: إما أن تعمرها، وإما أن ترفع يدك، وإن أبدى عذراً أمهله السلطان شهرين أو ثلاثةً أو أقل أو أكثر بحسب اجتهاده، فإن عمرها، وإلا أعطاها الإمام من يعمرها، لأنه لم يبق له فيها حق، إذ المهلة أعطيت له لينقطع حقه بمضيّها، ويرى الشافعية أنه إذا لم يذكر عذراً لم يمهله وينزعها منه حالاً.

و ـ كما هو ملاحظ ـ فإن رأي الجمهور والحنفية متقارب، ولعل الراجح قول الجمهور لضعف الأثر الذي استدلّ به الحنفية، ولأنه على فرض صحته ممارسة من عمر رضي الله عنه لحقه في إمهال المتحجر إذا عطّل الأرض ولم يحيها، وليس قوله تشريعاً، وإنما المهلة منوطة بالمصلحة التي يرتئيها الإمام، طالت المدة أو قصرت، على أنه ينبغي ـ على كل حال ـ أن لايمهِل لمتحجر أكثر من ثلاث سنين؛ لأن الإمهال أكثر من هذه المدة تعطيل للأرض، وليس فيه أي مصلحة.

(١) رواه أبو يوسف في كتابه الخراج ص١٧٨ عن الحسن بن عمارة عن الزهري عن سعد بن المسيب قال عمر: «ليس لمحتجر. . .» قال ابن حجر في الدراية ٢/ ٢٤٤: «إسناده واهٍ».

هذا، وإذا كان دور الامام في إحياء الأرض وتحجيرها يقتصر على التدخل لمنع تعطيل الأراضي عند أكثر الفقهاء، فإن دوره يزداد ويكون أكثر فاعلية في إقطاع الأراضي لمن يرى أن من مصلحة الأمة أن يقطعه شيئاً من الأرض الموات ليحييه، وهذا ابتداء التصرف من الامام في توزيع الأراضي وخيراتها بما يحقق مصلحة الأمة، وفيما يلي بيان مفصل لمعنى الاقطاع وموقف الفقهاء منه.

* * *

المبحث الثاني
الإقطـاع

الاقطاع لغة: مأخوذ من القطع، وهو إبانة بعض أجزاء الجِرم عن بعض، يقال: قطعه، يقطعه، قطعاً وقطيعة[1].

اصطلاحاً: عرف القاضي عياض ـ رحمه اللّه تعالى ـ الإقطاع بأنه: «تسويغ الإمام من مال اللّه شيئاً لمن يراه أهلاً لذلك» قال: «وأكثر ما يستعمل في الأرض، وهو أن يخرج منها لمن يراه ما يحوزه، إما بأن يملّكه إياه فيعمره، وإما أن يجعل له غلته مدة»[2].

مشروعيته: الإقطاع جائز بالاتفاق، لما رواه أبو عبيد في الأموال وسعيد بن منصور في سننه: «أن النبي ﷺ أقطع بلال بن الحارث العقيق أجمع . . .»[3].

---

(١) لسان العرب، القاموس المحيط، نتائج الأفكار مع العناية ١٠/ ٧٢، المنتقى للباجي ٦/ ٣٠، الاستذكار لابن عبر البر ٢٢/ ٢١٤. النهاية للرملي ٥/ ٣٤١، كشاف القناع ٤/ ١٩٣.

(٢) انظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري: لابن حجر العسقلاني ٥/ ٦٠.

(٣) الأموال لأبي عبيد ص٣٠٧. سنن سعيد بن منصور.

ولما رواه البخاري وغيره أن رسول اللّه ﷺ: «أقطع الزبير بن العوام ركض فرسه من موات النقيع[١]، فأجراه ثم رمى بسوطه رغبة في الزيادة، فقال رسول اللّه ﷺ: **«أعطوه منتهى سوطه»**[٢].

وروي أن أبا بكر أقطع طلحه بن عبداللّه أرضاً، وأن عمر أقطع خمسة من أصحاب النبي ﷺ: الزبير وسعداً وابن مسعود وأسامة بن زيد، وخباب بن الأرت[٣] رضوان اللّه تعالى عليهم أجمعين.

ولا بد لنا هنا من ذكر كلمة عن الإقطاع في الإسلام.

تعدّ كلمة الإقطاع من أهم الكلمات التي تثير في النفوس مشاعر الاشمئزاز، وتحتفظ لها فيها برصيد عال من مشاعر الكراهية، لأننا نكاد نجد تلازماً غير منفك بين هذه الكلمة وبين أقصى وأقسى درجات الاستغلال والقمع، من قبل من أقطع لهم تجاه المستضعفين والفقراء، ولا يعود السبب إلى كلمة الإقطاع ذاتها، ولكنه يعود إلى ما يسمى برد الفعل الشرطي، ذلك أن الإقطاع اقترن طيلة قرون مديدة بألوان من الممارسات الخاطئة واللاإنسانية، ارتكبت باسمه في بلاد الغرب إبان القرون الوسطى الأوربية، فقد رأينا ـ كما سبق أن ذكرنا في التمهيد ـ أن الإقطاع عند الأوربيين، كان معناه أن يهب الملك لمن يرى من أفراد حاشيته، أو رجال السلطة مساحات شاسعة من الأراضي، تكون ملكاً لهم يستغلونها، وينتفعون

---

(١) النقيع بالنون: موضع يبعد عن المدينة المنورة عشرين فرسخاً أو نحو ذلك. معجم البلدان لياقوت الحموي ٤/ ٤٠٠.

(٢) صحيح البخاري مع فتح الباري من رواية عروة بن الزبير ـ كتاب فرض الخمس ـ باب «ما كان النبي يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه» رقم /٣١٥١/ ج٦، ٣٠٩.

(٣) الخراج ليحيى بن آدم القرشي، رقم الحديث /٢٤٨/ ص٤٦٩.

بخيراتها وتكون يدهم مطلقة فيها، دون أية قيود، ويكون سكان هذه الأراضي والعاملون فيها عبيداً أرقاء، يعتصر الإقطاعي جهودهم، ويستنفد طاقاتهم، دون أن يحصلوا مقابل ذلك إلا على ما يتكفل بالمحافظة على صلاحيتهم للعمل في الأرض، ولخدمة سيدهم الاقطاعي. هذا، ناهيك عن أن سيِّد الأرض كان له صلاحية طرد الفلاحين من الأرض وتشريدهم، بل كان يملك أن يقتل من شاء منهم، دون أن يسأل عن سبب ذلك، فضلاً عن محاسبته وإنزال العقوبة به.

فنتيجة للتلازم الطويل والوثيق بين هذه المعاني التي هي غاية في الضراوة والوحشية، وبين كلمة الإقطاع ـ ويضاف إلى هذا تغلغل المفاهيم العربية في حياة المسلمين من جراء رزوح المسلمين تحت نير الاحتلال الغربي مدة طويلة ـ فقد حُمِّلت كلمة الاقطاع في مفهومها الإسلامي ما لاتحتمله، وألصق بها كل الاتهامات الموجهة إلى نظام الإقطاع في الغرب، وألزمت بتحمل جريرة ممارسات غيرها، مع أن الاقطاع عند المسلمين لم يعهد شيئاً من تلك الممارسات على مدى العصور الإسلامية.

لهذا، فإن علينا ـ حينما نريد أن نبحث في الإقطاع من منظور إسلامي ـ أن نستبعد عن أذهاننا تلك الصورة البشعة الكالحة، التي عرف بها الإقطاع في أوربة، وأن نبحث عن المعنى الدقيق لهذه الكلمة في قاموس المصطلحات الإسلامية، وأن نضع نصب أعيننا الصيغة الصحيحة للممارسة الإسلامية لها، حتى لا نؤاخذ البريء بجريرة غيره.

فما هو طبيعة الإقطاع في الإسلام؟

طبيعة الاقطاع في الإسلام:

ـ إذاكان إحياء الأفراد لموات الأرض سعياً منهم إلى تحقيق المصلحة الشخصية لهم، فإن في الإقطاع، سعياً ـ من الإمام ـ لتحقيق المصلحة العامة، وقد

يكون الهدف من الإقطاع تحقيق العدالة الاجتماعية في توزيع الثروات، التي تعد الأرض أهمها، بل هي أهمها ومصدرها، فإن الأغنياء والأقوياء، قد يسبقون الفقراء والضعفاء في مجال التسابق لتملك الأراضي من خلال إحياء الموات ـ لما يتطلبه الإحياء من بذلك العمل والجهد الذي قد يعجز عن مثله الضعيف والفقير ـ فيأتي دور نظام الإقطاع الإسلامي ليمكِّن هؤلاء المستضعفين من تملك كفايتهم من الأراضي، ويدل لهذه الحقيقة ما ذكره الإمام أبو الوليد الباجي رحمه اللّه في كتابه المنتقى نقلاً عن المدنية وهو: «ولا بأس أن يقطع الأغنياء، إذا كان قد أقطع الفقراء ما يكفيهم»[١] فقد علّق جواز الإقطاع للأغنياء، أن يكون الفقراء قد نالوا حظهم وكفايتهم، وفي هذا إتاحة للدولة، بل حمل لها على القيام بواجبها في الاضطلاع بمهمة الضمان الاجتماعي للفقراء، وكذلك بتحقيق التوازن الاجتماعي في الأمة، بردم الهوة بين الأغنياء والفقراء ما أمكن. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن الدولة تحقق من خلال الإقطاع مصلحتين كبيرتين، أولاهما: أنها تدفع الأفراد إلى التسابق والتنافس لخدمة الدولة من خلال بذلها الأراضي إقطاعاً لمن لهم غَناء في الإسلام، أو قدموا خدمات للأمة. والثانية: أن في تخصيص بعض الأفراد ببعض الأراضي الموات ليحيوها، نماءً لثروات الأمة، وزيادة لمواردها، ونظام الإقطاع هذا غالباً ما تلجأ إليه الدولة حين تكون الحاجة داعية إلى الازدياد من استغلال الأراضي لتأمين ما يلزم من القوت والغذاء، والدولة إذ تدفع هذه الأراضي إلى الذين قدموا خدمات لها فأصبحت الدولة مدينة لهم، فإنها بإقطاع الأراضي إياهم تكون قد كافأتهم دون أن تكون قد خسرت شيئاً من خزينة بيت المال، بل إنها تضيف جديداً إليها، وتكون بذلك قد ربحت مرتين.

ولكن الإقطاع إذا كان إطلاقاً لحرية أفراد معينين للاستفادة من الأراضي

---

(١) المنتقى للباجي: ٦/ ٢٩.

المقطعة لهم؛ فإنه من جهة أخرى يُعَدّ قيداً على حرية الأفراد الآخرين، إذ قد رأينا ـ فيما سبق ـ أن معظم الفقهاء يجعلون للأفراد مطلق الحرية في امتلاك الأراضي الموات بإحيائها، ولكنهم اتفقوا على أن إقطاع الإمام بعض هذه الأراضي يقوم حاجزاً بين سائر الأفراد ـ غير المقطع لهم ـ وبين هذه الأراضي، فيحول دون تمكنهم من إحيائها، أو الانتفاع بها إلا بإذن أصحابها، وهذا الحجز إما أن يكون مؤبداً أو مؤقتاً، ذلك أن الإقطاع قد يتخذ شكل التمليك، وذلك بتمليك المقطع له رقبة الأرض، وقد يكون إمتاعاً وانتفاعاً لمدة معينة، دون تمليك الرقبة. ولهذا تفصيل فقهي هذا بيانه:

أولاً ـ إقطاع التمليك: ويكون بتمليك رقبة الأرض للمقطع، ولكن ليس كل أرض تقطع. فهناك الأرض الموات، كما أن هناك الأرض العامرة، وكل منهما إما أن يكون في دار الإسلام أو في دار الحرب. وللفقهاء مواقف مختلفة أحياناً من جواز إقطاع بعض هذه الأراضي.

أما الموات فقد اتفق الفقهاء[1] على أنه يجوز للإمام أن يقطعها، مع مراعاة ما يشترط كل منهم في الأرض حتى تعدّ مواتاً، وقد ذكرنا هذه الشروط واختلاف الفقهاء فيها، عند الحديث عن إحياء الموات فلا نعيد.

إلا أن الشافعية قالوا في العامر الذي اندرس وعاد مواتاً، إن كان يتوقع ظهور صاحبه حفظ له، وإلا صار ملكاً لبيت المال ـ شأن الأموال الضائعة ـ فللإمام إقطاعه ملكاً أو ارتفاقاً بحسب المصلحة[2] أما موات بلاد الشرك المفتوحة عنوة، فقد فرق

---

(١) الخراج: لأبي يوسف ص١٧٢. حاشية رد المختار لابن عابدين: ٣/ ٢٦٥، الدسوقي على الشرح الكبير ٤/ ٦٨، الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٩٣ ـ ٢٩٤، النهاية للرملي ٥/ ٣٤١، المغني لابن قدامة ٦/ ١٧٢، ١٨٢، كشاف القناع ٤/ ١٩٥.

(٢) نهاية المحتاج للرملي: ٥/ ٣٤١.

الشافعية بشأنه بين حالتين :

أولاهما: إن كان المشركون لايذبّون عنه ولا يمنعون المسلمين عنه، كان كموات دار الإسلام، وجاز للإمام أن يقطعه.

الثانية: إن كانوا يذبّون عنه، ويقاتلون المسلمين عليه، فالغانمون أولى به، ويملكونه تَبَعاً للعامر؛ لأنهم يملكون العامر[١]، والموات تابع له؛ ولذا فإن غيرهم لايملكه بالإحياء، ولا يعترض عليهم برفع اليد بتأخير الإحياء، وهذا الوجه هو الراجح، والوجه الثاني: أنه أولى به يداً كالمتحجر[٢]. ويرى الإمام مالك رحمه اللّه تعالى أن موات العنوة ـ وهو مالم يكن عقاراً، ولا يصلح لزراعة الحب وإن كان يصلح لغيره ـ كأرض الجبال والتلال والرمال ـ فللإمام أن يقطعه.

أما ما يصلح لزراعة الحب، وعقار الكفار، فلا يقطع تمليكاً، بل قطعها انتفاعاً لأنها معمور، ومعمور أرض العنوة عنده يكون وقفاً ـ كما سنرى ـ بمجرد الاستيلاء عليه، دون أن يفتقر إلى صيغة الوقف من الإمام[٣].

أما المعمور ـ وهو المملوك الذي تعين مالكوه ـ وتميّز مستحقوه، فليس للإمام أن يقطعه اتفاقاً. هذا إذا كان في بلاد الإسلام، أما في دار الحرب التي فتحت عنوة، فأبو حنيفة رحمه اللّه يجيز إقطاعها لأن الإمام ـ عنده ـ مخير في أرض العنوة، يتصرف فيها وفق المصلحة، فإن رأى المصلحة في إقطاع شيء منها لمن يراه كان له ذلك، وسيأتي الحديث عن ذلك مفصلاً بعد قليل إن شاء اللّه تعالى.

---

(١) نفس المرجع ٥/ ٣٣٢.

(٢) الحاوي الكبير للماوردي ٧/ ٥٠٢ ـ ٥٠٣.

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/ ٦٨.

وأجاز الشافعية للإمام إن يقطع عامر العنوة قبل فتحه، أما بعده فلا، لأنه يصبح بالفتح ملك الغانمين، وإذا أقطعها الإمام قبل فتحها، فإن المقطع يملكها، وليس للغانمين المطالبة بالعِوض، ولا على الإمام استطابة قلوبهم، إذا كانوا عالمين بالإقطاع قبل الفتح، وإذا لم يعلموا، عاوضهم الإمام عنه، بما يستطيب به نفوسهم، وله أن يقطعه مدّة عمره[1] ودليلهم حديث تميم الداري ﷺ.

وهو ما رواه أبو عبيد في الأموال[2] والطبراني في الكبير[3] وقال في مجمع الزوائد[4]: رجاله ثقات: والحديث هو: «وقد سأل تميم الداري رسول الله ﷺ أن يقطعه عَينون، البلد الذي كان منه بالشام ـ قبل فتحه، ففعل». وأيضاً ما خرّجه أبو عبيد في الأموال[5]، وعبد الرزاق في المصنف[6] وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: «رجاله رجال الصحيح»[7]، وهو: «وسأله أبو ثعلبة الخشني أن يقطعه أرضاً كانت بيد الروم فأعجبه ذلك، وقال: «ألا تسمعون ما يقول؟!» فقال: والذي بعثك بالحق ليُفْتَحنّ عليك. فكتب له بذلك كتاباً».

ومعنى **إقطاع التمليك**: أن المقطع يصبح أولى بإحياء الأرض المقطعة له من غيره، وليس الإقطاع نفسه تمليكاً، وهذا عند الجمهور، أما المالكية، فإنهم

---

(١) مغني المحتاج ٢/ ٣٦٧ ـ ٣٦٨، الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٩٥ ـ ٢٩٦، ٢٩٨، الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٢) الأموال/ ٦٨٣/.

(٣) المعجم الكبير للطبراني ٢/ ١٢٧٩.

(٤) مجمع الزوائد ٦/ ٨.

(٥) الأموال /٦٨١/.

(٦) المصنف: عبد الرزاق الصنعاني ٤/ ٨٥٠٣/.

(٧) مجمع الزوائد ٦/ ٨.

يرون أن الإقطاع بمجرده تمليك حتى إنهم لايشترطون الحيازة؛ فلو أُقْطِع إنسانٌ أرضاً ثم مات، استحق ورثته[١].

وقال الحنفية ـ كما قالوا في تحجير الأرض الموات، إن المقطع يُمهل مُدَّة ثلاث سنين، فإن أحياها ملكها، وإلاّ يصبح حقُّه لاغياً في الأولوية بإحيائه؛ لأثر عمر المار، أما الشافعية والحنابلة، فلم يحدِّدوا له مدة، وقالوا: إذا مضت مدة يقدر فيها على الإحياء، قيل له: «إما أن تحيي، وإما أن ترفع يدك». أما أثر عمر رضيا الله عنه فهو ضعيف ـ كما سبق أن رأينا ـ وعلى فرض صحته، فهو واقعة عين لسبب اقتضاه أو استحسان رآه، وليس حكماً شرعياً عاماً ولازماً[٢].

وإذا كان الإقطاع بمثابة التحجير، فإذا بادر إنسانٌ المستقطعَ بالإحياء، فأحيا الأرض المقطعة، فالشافعية، والحنابلة في وجه مرجوح عندهم، يرون أن المحيي أحق به من مستقطَعه؛ لما روي عن عمرو بن شعيب «أن النبي ﷺ أقطع ناساً من جهينة أو مزينة أرضاً فعطلوها فجاء قوم فأحيوها، فخاصمهم الذين أقطعهم رسول اللّه ﷺ إلى عمر ﷺ فقال عمر: «لو كانت قطيعة مني أو من أبي بكر لم أردها، ولكنها قطيعة من رسول اللّه ﷺ فأنا أردها» فدلّ هذا على أنها إذا كانت قطيعة من غير رسول اللّه ﷺ فهي لمن أحياها[٣].

والراجح عند الحنابلة، أن المحيي في مدة المهلة لايملكه، وبعدها يملك[٤].

وقال أبو حنيفة رحمه اللّه تعالى: إن أحياه قبل ثلاث سنين كان ملكاً للمقطع،

(١) الصياوي على الشرح الصغير ٤/ ٩٠.

(٢) الحاوي الكبير للماوردي ٧/ ٤٩٠.

(٣) المغني لابن قدامة ٦/ ١٨٤.

(٤) كشاف القناع: (٤/ ١٩٣).

وإن أحياه بعدها كان ملكاً للمحيي، ومعنى هذا أن المقطع أحق، لأنه بعد مضي ثلاث سنين يعد الإقطاع لاغياً عنده[١].

وقال مالك رحمه اللّه تعالى: إن أحياه عالماً بالإقطاع، كان ملكاً للمقطع، وإن أحياه غير عالم خُيّر المقطع بين أخذه وإعطاءه المحيي نفقة عمارته، وبين تركه للمحيي والرجوع عليه بقيمة الموات قبل إحيائه[٢].

ولعل قول الحنفية والمالكية هو الأرجح، لحديث «من أحيا أرضاً ميتة ـ في غير حق مسلم ـ فهي له»[٣] ومعنى الإقطاع أن المقطع أصبح أحق، كما أن الأصل أن الإقطاع يكون لمصلحة يراها الإمام، وفي إقدام غير المقطع على الإحياء إبطالاً لهذه المصلحة، ومخالفة لحكم الإمام وافتئاتاً عليه. واللّه تعالى أعلم.

٢ ـ إقطاع الإرفاق: ويسمى الانتفاع، والإمتاع.

أ ـ للإمام أن يقطع العامر في دار الإسلام ـ مما ليس له مالك معين، كأفنية الشوارع والطرق الواسعة ورحاب المساجد ـ إقطاع انتفاع، لاتمليك، وهذا إنما يكون فيما لايضر بالمارة، ولا يضيّق على سائل، وللمقطع أن يبسط فيها بضائعه، وأن يبيع ويشتري، وقد قصر بعض الشافعية ـ في وجه ـ وظيفة الإمام في هذه الحالة على مجرد المراقبة والمنع من التعدي والإضرار، دون أن يمنع جالساً، ولا أن يقدم إنساناً على آخر لأنها مباح. والوجه الآخر، أن نظره نظر اجتهاد ومصلحة، ولي نظر مراقبة فحسب، فله أن يجل إنساناً ويقيم آخر، وهذا ـ أيضاً

---

(١) نتائج الأفكار مع العناية ١٠/ ٧٢.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٩٥.

(٣) الحديث سبق تخريجه، انظر ص١٤٧.

ـ بشرط عدم الإضرار بالمارة، وهذا رأي الحنابلة[١] أيضاً.

وفائدة الإقطاع هنا أن المقطع يكون أولى بالجلوس في هذا المكان، فيعدّ سابقاً إليه حكماً، وكذلك إذا قام ولم يترك متاعاً في مكانه، فإنه يظل أولى به لمكان إقطاع الإمام له. أما إذا لم يكن هناك إقطاع، فليس إنسان أولى من إنسان، فيكون الأسبق إلى المكان المباح أحق به، وإذا حمل متاعه وقام، ولم يترك مكانه شيئاً، فإن حقه يزول، لأن استحقاقه للمكان كان بسبب سبقه إليه، ومقامه فيه، فإذا انتقل عنه زال استحقاقه؛ لزوال المعنى الذي استحق به[٢].

هذا، وليس للإمام، ولا لغيره من الولاة أخذ عوض ممن يرتفق بالجلوس فيه، قال الإمام السبكي رحمه اللّه تعالى: «ولا أدري بأي وجه يلقى اللّه من يفعل ذلك»[٣].

ولا يقطع الإمام إلا الإنسان القادر على الإحياء، وكذلك، يشترط أن يكون ما يقطعه مقداراً يقدر المقطع على إحيائه، فلا يجوز له أن يقطع عاجزاً عن الإقطاع، كما لايجوز أن يقطع مساحة شاسعة يعجز المقطع له عن إحيائها، لأن في هذا تعطيلاً للأرض، والإقطاع إنما شرع تشجيعاً على إحياء المزيد من الأراضي، لتزداد الموارد، وتحقيقاً للمصلحة، ولأثر عمر ﷺ: «إن النبي ﷺ لم يقطعك لتحتجز عن الناس، خذ ما تقدر على إحيائه ودع الباقي»[٤].

واشترط الحنابلة دوام المصلحة في الإقطاع لدوامه، فلو فقدت المصلحة كان للإمام فسخ الإقطاع واسترجاع ما أقطع، لأنه يدور مع علته، فإذا انتفت العلة

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٧/ ٤٩٤، نهاية المحتاج ٥/ ٣٣٩.
(٢) الحاوي الكبير للماوردي ٧/ ٤٩٤ ـ ٤٩٦. المغني ٦/ ١٨١ ـ ١٨٢، كشاف القناع ٤/ ١٩٦.
(٣) نهاية المحتاج للرملي: ٥/ ٣٣٩.
(٤) مغني المحتاج ٢/ ٣٦٨.

انتفى المعلول وزال(١).

وذهب مالك رحمه اللّه تعالى إلى أن الأرض المفتوحة عنوة، والتي تصلح لزراعة الحب، وكذلك عقارات الكفار، لايقطعها الإمام تمليكاً، وإنما له إقطاعها انتفاعاً(٢).

أما الشافعي رحمه اللّه تعالى، فالمفتوح عنوة ـ عنده ـ ملك للغانمين، فليس للإمام إقطاعه لغيرهم تمليكاً ولا انتفاعاً، وله في هذه المسألة تفصيل ذكرناه قبل قليل.

ب ـ ما اصطفاه الإمام لبيت المال، من فتوح البلاد، إما بحق الخمس، أو باستطابة نفوس الغانمين، وما هرب عنه أربابه، فالإمام فيها بالخيار، أن يطبق عليها ما يراه مصلحة، بأن يستغلها لبيت المال، أو أن يتخير من ذوي القدرة والمكنة من يقوم بعمارتها بخراج، وهذا يكون انتفاعاً ولا يجوز تمليكاً عند الشافعية(٣). ويجوز أن يؤقت الانتفاع بعمر المقطع، وهو العمرى، ويسمى (معاشاً)، ولايجوز أن يقطع له ولذريته؛ لأن هذا تمليك وليس انتفاعاً. واستدل الشافعية بما روي عن عمر ﷺ «أنه اصطفى من أرض السواد، وأموال كسرى، وأهل بيته، وما هرب عنه أهله، أو هلكوا وكل مفيض ماء، أو أجمة، فكان مبلغ غلتها تسعة آلاف ألف درهم، كان يصرفها في مصالح المسلمين، ولم يقطعها أحداً، ثم إن عثمان ﷺ أقطعها، لأنه رأى إقطاعها أوفر لغلتها وكان ذلك إقطاع إجارة، لا إقطاع تمليك، فبلغت غلتها ـ على ما قيل ـ خمسين ألف ألف درهم، فكان منها صِلاته وعطاياه(٤).

---

(١) كشاف القناع ٤/ ١٩٥.

(٢) الصاوي على الشرح الصغير ٤/ ٩١.

(٣) مغني المحتاج: ٢/ ٣٦٨.

(٤) الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٩٨.

وكذلك، فهذا النوع من العامر، قد أصبح باصطفائه لبيت المال، ملكاً لكافة المسلمين، فكان حكمه حكم الوقوف المؤبدة، فلا يجوز إقطاع رقبته[1].

ويرى الحنفية أن للإمام أن يقطع هذا النوع من الأموال إقطاع تمليك، إن رأى في ذلك مصلحة، قال أبو يوسف في الخراج ـ بعد أن ذكر خبر اصطفاء عمر ﷺ لأموال كسرى وأهل بيته. . . الخ: «وذلك بمنزلة المال الذي لم يكن لأحد، ولا في يد وارث، فللإمام العادل أن يجيز منه ويعطي من كان له غَناء في الإسلام، ويضع ذلك موضعه، ولا يحابي به، فكذلك هذه الأرض، وهذا سبيل القطائع عندي في أرض العراق، وإنما صارت القطائع يؤخذ منها العشر لأنها بمنزلة الصدقة»[2] قال ابن عابدين رحمه اللّه تعالى: «وهذا صريح في أن القطائع قد تكون من الموات، وقد تكون من بيت المال، لمن هو من مصارفه، وأنه يملك رقبة الأرض، ولذا قال: «يؤخذ منها العشر، لأنها بمنزلة الصدقة»[3].

ويدل له أيضاً قوله: «وكل من أقطعه الولاة المهديون أرضاً من. . . أرض السواد. . . أن للإمام أن يقطع منها، فلا يحل لمن يأتي بعدهم من الخلفاء أن يرد ذلك، ولا يخرجه من يد من هو في يده ـ ثم قال ـ والأرض عندي بمنزلة المال، فللإمام أن يجيز من بيت المسلمين من له غناء في الإسلام، ومن يقوى به على العدو، ويعمل في ذلك بالذي يرى أنه خير للمسلمين»[4].

ونظراً لأن الأرض المفتوحة عنوة كانت محل خلاف بين الفقهاء ومثار جدال طويل بينهم، فقد آثرت أن أفرد لها مبحثاً مستقلاً، أبين فيه حكمها تفصيلاً.

(١) الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٩٨.

(٢) الخراج لأبي يوسف ص١٦٨.

(٣) رد المختار ابن عابدين ٣/ ٢٦٥.

(٤) الخراج ص: ١٧١ ـ ١٧٢.

المبحث الثالث
الأرض المفتوحة عنوة

يقصد بالأرض المفتوحة عنوة، تلك الأرض التي استولى عليها المسلمون بقوة السلاح والقهر والغلبة، وقد كان للفقهاء مواقف متباينه منها.

١ ـ فقد ذهب الشافعي، وأحمد في رواية، وأبو ثور وابن حزم إلى أن الأرض المفتوحة عنوة تخمس، وأن أربعة أخماسها تكون ملكاً للغانمين، وليس للإمام أن يتصرف في شيء منها، أو أن يمنعهم منها، إلا أن يستطيب أنفس المقاتلين، فله حينئذ أن يتصرف فيها كما يشاء[١].

٢ ـ ولمالك في هذه المسألة أقوال، المشهور منها: أن الأرض لا تقسم بين الغانمين بل تكون وقفاً بمجرد الاستيلاء عليها، دون حاجة إلى صيغة وقف، ويصرف خراجها في مصالح المسلمين، من أرزاق المقاتلة، وبناء المساجد والقناطر وغير ذلك من سبل الخير. وفي قول: أنها تكون وقفاً إلا أن يرى الإمام في وقت من الأوقات التقسيم لمصلحة تقتضي ذلك فله أن يقسم[٢].

٣ ـ وقد ذهب الحنفية وسفيان وأحمد في المشهور عنه إلى أن الإمام بالخيار إن شاء قسمها بين الغانمين وإن شاء لم يقسمها، ووقفها لجميع المسلمين وقالوا: يفعل الإمام فيها ما يراه المصلحة، وليس له أن يختار بالتشهي[٣].

---

(١) مغني المحتاج: ٣/ ١٠٢، الاستخراج لأحكام الخراج: لابن رجب الحنبلي ص٦٠٧. المغني ٢/ ٥٧٨، المحلى لابن حزم ٥/ ٤٠٨.

(٢) الدسوقي والشرح الكبير ٢/ ١٨٩، رسالة ابن أبي زيد القيرواني ١/ ٤٧٠، البيان والتحصيل: لابن رشد ١٧/ ٤١٣ بداية المجتهد لابن رشد ١/ ٤٠١.

(٣) حاشية رد المختار على الدر المختار ٣/ ٢٢٨، المغني ٢/ ٥٧٨، الاستخراج لأحكام الخراج لابن رجب الحنبلي ص٦٠٨.

وتحصَّل لدينا من هذه الأقوال اتجاهان اثنان في هذه المسألة:

الاتجاه الأول: وهو مذهب الشافعي ومن تبعه، وهو أنه ليس للإمام أن يتدخل في أربعة أخماس أرض العنوة، وأنها ملك الغانمين، يتصرفون فيه وفق رغبتهم ومشيئتهم **والثاني:** وهو رأي الجمهور الذين اتفقوا على قدْر مشترك بينهم، هو أن القسمة ليست واجبة، وأن الإمام بالخيار إن شاء قسم الأرض بين الغانمين، وإن شاء وقفها على المسلمين، ولكن على أن يكون رائده في هذا التخيير مصلحة الأمة. وفيما يلي أدلة الفريقين.

الأدلة:

أولاً ـ أدلة الشافعية ومن وافقهم:

١ ـ استدل هذا الفريق بقوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ...﴾ الآية [الأنفال: ٤١] فإن هذه الآية عامة تشمل كل ما يغنمه المسلمون. وأرض العنوة مغنومة، فتكون مشمولة بحكم هذه الآية فيجب قسمة أربعة أخماسها، لأن الآية تأمر بتخميس الغنيمة وقد بينت مصرف الخمس، فاقتضى أن يكون الباقي بعد الخمس للغانمين، لأن الله سبحانه وتعالى نسب الغنيمة للغانمين فكانت لهم، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾[النساء: ١١] فقد بين الله سبحانه أن الثلث للأم فدلَّ على أن الباقي للأب، وهذا بالاتفاق(١).

٢ ـ استدلوا بالمفهوم المخالف لآية الحشر: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٨/ ٤٠٤، الأم للشافعي ٤/ ٢٥٧، الحاوي الكبير للماوردي ٨/ ٤٠٤، مغني المحتاج ٣/ ١٠٢.

مِنكُمْ...﴾[الحشر: ٧]. وذلك أنهم اعتبروا أن هذه الآية والتي قبلها متواردتان على معنى واحد، والآية التي قبلها هي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ...﴾[الحشر: ٦] وهذا المعنى الواحد الذي تواردت عليه الآيتان، هو الفيء، بدليل أن السورة كلها نزلت في بني النضير، تذكر المسلمين وتنبههم إلى عظيم نعمة اللّه عليهم، إذ أورثهم أموال بني النضير من غير إيجاف خيل ولا ركاب، ولما كان الفيء غير الغنيمة، إذ الغنيمة كما قال الشافعي ﷺ: «هي الموجف عليها بالخيل والركاب... والفيء وهو ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب»[1]. وما يصل إلينا من المشركين إما فيء وإما غنيمة، والآية قد بينت حكم الفيء، فكان حكم الغنيمة بخلافه أخذاً بالمفهوم المخالف للآية، وهو حجة عند الشافعي رحمه اللّه تعالى، وهذا ما بينته آية الغنائم[2]: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم...﴾[الأنفال: ٤١].

٣ـ واستدلوا بفعل النبي ﷺ حين افتتح خيبر، فقد قسم أراضيها بين الغانمين، وقد روى البخاري عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر ﷺ قال: «لولا آخر المسلمين ما فتحت عليهم قرية إلا قسمتها كما قسم النبي ﷺ خيبر»[3].

ويدل على أن هذا التقسيم شمل الأراضي أيضاً ولم يكن مقصوراً على المنقولات ما رواه البخاري عن مالك بن أنس عن سالم مولى ابن مطيع أنه سمع أبا هريرة ﷺ يقول: «وافتتحنا خيبر فلم نغنم ذهباً ولا فضة، وإنما غنمنا الإبل والبقر

(١) الأم ٤/ ١٧٨.

(٢) محاضرات في الفقه المقارن لأستاذنا الدكتور البوطي ص١٣٣.

(٣) صحيح البخاري مع فتح الباري: كتاب المغازي ـ باب غزوة خيبر رقم /٤٢٣٦/ ج٧/ ٦٢٤.

والمتاع والحوائط، أي البساتين»[١] فالبساتين كانت من جملة الغنائم التي اقتسمت. وروى أبو عبيد في كتاب الأموال[٢] عن بشير بن يسار «أن رسول اللّه ﷺ لما أفاء اللّه عليه خيبر قسمها على ستة وثلاثين سهماً، جمع كل سهم منها مائة سهم، وعزل نصفها لنوائبه وما ينزل به، وقسم النصف الباقي بين المسلمين، وسهم رسول اللّه ﷺ فيما قسم الشِّق والنَّطاة وما حيز معهما، وكان فيما وقف الكُتيبة والوطيحه وسُلالم، فلما صارت الأموال في يد رسول اللّه ﷺ، لم يكن له من العمال ما يكفون عمل الأرض، فدفعها رسول اللّه ﷺ إلى اليهود يعملونها على نصف ما خرج منها، فلم تزل على ذلك حياة رسول اللّه ﷺ وحياة أبي بكر ﷺ، حتى كان عمر ﷺ فكثر العمال في أيدي المسلمين، وقوَوا على عمل الأرض، فأجلى عمر اليهود إلى الشام وقسم الأموال بين المسلمين إلى اليوم.

٤ ـ ما رواه أحمد ومسلم عن أبي هريرة ﷺ أن رسول اللّه ﷺ قال: «**أيما قرية أتيتموها فسهمكم فيها، وأيما قرية عصت اللّه ورسوله، فإن خمسها للّه ورسوله ثم هي لكم**»[٣] قال الخطابي رحمه اللّه تعال في معالم السنن: «فيه دليل على أن العنوة حكمها حكم سائر الأموال التي تغنم، وأن خمسها لأهل الخمس، وأربعة أخماسها للغانمين»[٤] ونقل النووي رحمه اللّه تعالى عن القاضي عياض

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري ـ كتاب المغازي ـ باب غزوة خيبر ـ رقم /٤٢٣٤/ ٧/ ٦٢٠.

(٢) الأموال: لأبي عبيد، رقم الفقرة /١٤٢/ ص٦٨ ـ ٦٩.

(٣) المسند للإمام أحمد بن حنبل. ج٢/ ٣١٧ من رواية أبي هريرة ﷺ.

صحيح مسلم مع شرح النووي ـ كتاب الجهاد والسير ـ باب حكم الفيء ـ رقم /١٧٥٦/ ج٤/ ١٨٣٨.

(٤) معالم السنن للخطابي ٤/ ٢٤٨.

قوله: «يحتمل أن يكون المراد بالقرية الأولى، هي التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، بل أجلي عنها أهلها، وصالحوا فيكون سهمهم فيها، أي حقهم من العطاء، كما تقرّر في الفيء، ويكون المراد بالقرية الثانية ما أخذ عنوة فيكون غنيمة يخرج منها الخمس، والباقي للغانمين، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «... هي لكم»[(١)].

هذه هي جملة الأدلة التي استدل بها الفريق الأول وهم الشافعي ومن تبعه.

ثانياً ـ أدلة الجمهور:

١ ـ استدل الجمهور من الكتاب بقوله تعالى في سورة الحشر: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ...﴾[الحشر: ٧] إلى قوله تعالى ـ ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ...﴾[الحشر: ١٠] وقالوا: هذه الآية وآية الغنائم وهي قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم...﴾[الأنفال: ٤١] واردتان على معنى واحد، وليست الآية ملحقة بالآية التي قبلها، وهي ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ...﴾[الحشر: ٦] لأن هذه الآية في بني النضير خاصة بالاتفاق[(٢)]، ودلائل الخصوص فيها لائحة في نصها؛ إذ الضمير في «منهم» راجع إلى النضير، لأن الآيات التي قبلها تتحدث عن بني النضير، والسورة كلها سورة النضير كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما[(٣)].

وقوله تعالى: ﴿فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ...﴾[الحشر: ٦] يشير إلى العلة التي من أجلها جعل أمر النضير بيد رسول الله ﷺ خاصة، يتصرف فيها

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ٤/ ١٨٣٨، طرح التثريب للعراقي ٧/ ٢٥١، سبل السلام للصنعاني ٤/ ١٢٦.

(٢) أحكام القرآن لابن عربي ٤/ ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٣) تفسير ابن كثير ٤/ ٢٩٧، فتح الباري ٤/ ٢٩٧.

كما يشاء، والعلة هي كونها لم تفتح بإيجاف الخيل والركاب، ولكن بالرعب الذي أدخله اللّه سبحانه في قلوبهم فصالحوا النبي ﷺ، فكان في هذه الآية بيان حكم أموال النضير أصالة، ودخل في حكمها ما جرى مجراهم تبعاً.

أما الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ . . .﴾[الحشر: ٧] فهي عامة لأن «ما» من ألفاظ العموم، وليس هناك ما يخصص العموم الذي فيها، غير الآية السابقة عليها، وهي قد أخرجت ما أخذ صلحاً من دائرة مشمولات الآية اللاحقة، فعلمنا أن هذه الآية في ما أخذ عنوة خاصة، وهو ذاته ما يدل عليه آية الغنائم ولكننا نظرنا، فوجدنا أن آية الغنائم أيضاً عامة، لأن كلمة «شيء» فيها في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ﴾[الأنفال: ٤١] هي الأخرى من أجلى ألفاظ العموم، فكان هناك تعارض بين الآيتين بحسب الظاهر، لأن آية الغنائم تأمر بالتخميس، والتقسيم، وآية الحشر لا تخميس فيها بل تأمر بعدم القسمة وبوقف المال لمصالح المسلمين، أي أن يصرف مجموعه لمصالحهم[1].

ولما كان التعارض محالاً في أحكام اللّه ﷻ وجب البحث عن سبيل للتوفيق بين الآيتين لرفع هذا التعارض الظاهر، وإيجاد التوفيق بين الآيتين حتى تتناسق الآيتان، ويتكامل الحكم الشرعي، وتأملنا فوجدنا أن اللّه ﷻ أشرك في الفيء ـ في آية الحشر ـ ثلاثة أصناف هم المهاجرون، والأنصار، وأدخل معهم من يأتي من المسلمين من بعدهم، ومعلوم أن هذا الاشتراك، لا يمكن أن يتحقق في الأموال المنقولة قطعاً، لأنها تستهلك في الغالب ويختص بها من يأخذها، فعلمنا من هذا أن المقصود بالآية إنما هو الأراضي فقط لأنها هي التي لها أصل يبقى،

(١) روح المعاني ـ الآلوسي ١٤/ ٢٤٠.

ولا يستهلك، فيمكن أن تشترك فيها الأمة كلها على امتدادها الزماني[١].

٢ ـ استدلوا من السنة بما روي عن ابن عباس وابن عمر وجابر ﷺ أنه: «أفاء اللّه خيبر فأقرهم ـ أي يهود خيبر ـ كما كانوا، وجعلها بينه وبينهم، فبعث عبدالله بن رواحة فخرصها عليهم» ولفظ ابن عمر رضي اللّه عنهما «أن رسول اللّه ﷺ عام خيبر، عامل أهل خيبر بشطر ما خرج من الزرع»[٢] فثبت بهذا أن النبي ﷺ لم يقسم خيبر كلها، ولكن قسم بعضها، وترك بعضها فلم يقسمها، فثبت بهذا أن أمر الأراضي المفتتحة للإمام[٣].

٣ ـ واستدلوا بفهم عمر ﷺ لآية الحشر وعمله ﷺ، وفق فهمه للآية الكريمة. أما الفهم، فما رواه أبو عبيد عن مالك بن أوس بن الحدثان عن عمر ﷺ أنه تلا قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ . . .﴾[الأنفال: ٤١] فقال: هذه لهؤلاء، ثم تلا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ . . .﴾[التوبة: ٦٠] فقال، وهذه لهؤلاء، ثم تلا قوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ . . . لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ . . . وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ . . . وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ . . .﴾[الحشر: ٧ ـ ١٠] قال: فاستوعبت هذه الآية الناس، فلم يبق أحد من المسلمين، إلا له فيها حق، أو قال حظ، وإن عشت ـ إن شاء الله ـ ليؤتين كل مسلم

---

(١) شرح معاني الآثار: الطحاوي ٣/ ٢٤٩، أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٤٣٠، الجامع لحكام القرآن للقرطبي ٨/ الاستخراج لأحكام الخراج ص٦١٣، محاضرات في الفقه المقارن: د. البوطي ص١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب المساقاة ـ باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزروع رقم /١٥٥١/ ج٣/ ١٦٠٧.

(٣) شرح معاني الآثار: الطحاوي ٣/ ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

حقه حتى يأتي الراعي بسرو حمير، ولم يعرق فيه جبينه»[١].

وقد وافق فعلُه في السواد والشام ومصر فهمَه، إذ لم يقسمها، ووافقه على ذلك علي ومعاذ والصحابة رضي الله عنهم، فقد روى أبو عبيد ـ أيضاً ـ عن طريق عبدالله بن أبي قيس قال: «قدم عمر الجابية فأراد قسم الأرض بين المسلمين، فقال له معاذ: والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة الواحدة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدّون عن الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم، فصار عمر إلى قول معاذ»[٢].

وروى أيضاً عن حارثة بن مضرب عن عمر أنه أراد أن يقسم السواد بين المسلمين، فأمر أن يحصوا فوجد الرجل يصيبه ثلاثة من الفلاحين، فشاور في ذلك، فقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «دعهم يكونوا مادة للمسلمين، فتركهم وبعث عليهم عثمان بن حنيف فوضع عليهم ثمانية وأربعين، وأربعة وعشرين، واثني عشر»[٣].

وكذلك ما رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: «لما فتح عمرو بن العاص أرض مصر جمع من كان معه من أصحاب رسول الله ﷺ واستشارهم في قسمة أرضها بين من شهدها كما قسم بينهم غنائمهم، وكما قسم رسول الله خيبر بين من شهدها، أو يوقفها حتى يراجع في ذلك رأي أمير المؤمنين» فقال نفر فيهم الزبير بن العوام: والله ما ذلك إليك،

---

(١) الأموال لأبي عبيد ف١٤١ ص٢٥. والسرو كل موضع بين انحدار وارتفاع.

(٢) الأموال لأبي عبيد ص٧٢.

(٣) الأموال لأبي عبيد ف١٥١ و١٥٢ ص٧٣.

ولا إلى عمر، إنما هي أرض فتحها اللّه علينا أوجفنا خيلنا ورجالنا، وحوينا ما فيها، فما قسمتها بأحق من قسمة أموالها» وقال نفر منهم: «لا نقسمها حتى نراجع رأي أمير المؤمنين فيها... فكتب عمر... إني إن قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم من المسلمين مادة يقوَون بها على عدوكم، ولولا ما أحمل عليه في سبيل اللّه، وأدفع عن المسلمين من مؤنهم وأجري على ضعفائهم، وأهل الديوان منهم لقسمت بينكم، فأوقفوها فيئاً على من بقي من المسلمين حتى ينقرض آخر عصابة تغزو من المؤمنين، والسلام عليكم»[١].

٤ ـ الحديث الذي رواه أحمد ومسلم وأبو داود عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول اللّه ﷺ: «**منعت العراق قفيزها ودرهمها، ومنعت الشام مديها ودينارها، ومنعت مصر إردبّها ودينارها، وعدتم من حيث بدأتم وعدتم من حيث بدأتم وعدتم من حيث بدأتم وعدتم من حيث بدأتم**»[٢]. وهذا الحديث من دلائل النبوة إذ هو إخبار عن أمر غيبـي لم يقع بعد، وعبر ﷺ عنه بصيغة الماضي إيذاناً بتحقق وقوعه. ووجه الاستدلال بهذا الحديث أنه يبين أن الحق الذي يتعلق بأراضي مصر والشام والعراق هو الخراج، إذ هو الذي يدفع بالأقفزة والدراهم، ومعنى هذا أن رقابها تبقى مملوكة لأهلها، وللمسلمين ريعها، وأن الغانمين لا يمتلكون تلك الأراضي، ولا يقتسمونها، لأنها لو كانت ملكاً لهم لما وجب فيها قفيز ولا درهم، لأن الخراج لايؤخذ من المسلم[٣].

---

(١) شرح معاني الآثار ـ الطحاوي ٣/ ٢٥٠، الأموال ف٤٩/ ص٧١.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب: لا تقوم الساعة حتى يحسر الفرات عن جبل من ذهب رقم /٢٨٩٦/ ج٥/ ١٧٤٠.

(٣) تفسير الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ٨/ ٥، أضواء البيان ٢/ ٦٧.

٥ ـ إن التحقيق أن رسول اللّه ﷺ فتح مكة عنوة، فأقر أهلها على أراضيهم، ولم يقسمها بين الغانمين، فدل على أن الأرض غير داخلة في عموم أموال الغنائم التي تقسم، وإلا لقسمها النبي ﷺ، كما قسم غيرها من الأموال[1].

والأدلة على أن مكة ـ شرفها اللّه ـ فتحت عنوة كثيرة، ولعل أظهرها ما خرّجه مسلم في صحيحه عن أبي شريح العدوي عن رسول اللّه ﷺ قال: «**فإن ترخص أحد بقتال رسول اللّه ﷺ فقولوا: إن اللّه أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي ساعة من نهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس**»[2].

المناقشة:

أولاً ـ مناقشة الشافعية للجمهور:

١ ـ أجاب الشافعية عن استدلال الجمهور بآية الحشر فقالوا: إنا نخالفكم في فهم الآية، ذلك أن الفيء والغنيمة ليسا بمعنى واحد، فالغنيمة هي الموجف عليها بالخيل والركاب، والفيء هو ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وإذا ثبت هذا علمنا أن الآيتين في سورة الحشر تتحدثان عن نوع واحد من الأموال المكتسبة وهو ما لم يوجف عليه بالخيل والركاب، أي ما وصل إلى المسلمين عن طريق الصلح، ويرجح هذا الذي نقول أن الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿**وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ**...﴾[الحشر: ٦] لم تبيّن حكماً، وإنما اقتصرت على بيان خصائص الفيء التي تفترق بها عن الغنيمة، تمهيداً لما ستأتي به الآية الثانية من

---

(١) زاد المعاد: لابن قيم الجوزية ٣/ ٩٢، ٣٧٩ ـ ٣٨٠، تفسير أضواء البيان للشنقيطي: ٢/ ٧٠ ـ ٧١.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب الحد ـ باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها... رقم /١٣٥٤/ ج٣/ ٣٩٠.

بيان الحكم، فكانت الآية الثانية نتيجة مترتبة على الآية الأولى، التي كانت مقدمة منطقية لها، وإن قلنا: إن الآية الثانية تتحدث عن نوع آخر من الأموال المكتسبة، إذن لكانت الآية الأولى غير متممّة المعنى؛ لأنها لم تذكر حكماً، ولخلت من أي فائدة تذكر؛ ذلك أن الجميع يعلمون أن النضير أفاءها اللّه على رسوله من غير إيجاف، فهي لم تأت بجديد، ولا شك أن حمل الحرف من كلام اللّه ﷻ على فائدة جديدة أولى من حمله على معنى مكرّر، أو تحصيل الحاصل، فكيف بآية كاملة[١]، وإذا تبيّنا أن هذا هو وجه الحق في تفسير الآية، فإن تعليل الحكم بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[الحشر: ٧] وبقوله ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ...﴾[الحشر: ١٠] لا يغير من وجه الحكم شيئاً، لأن العلة أضعف من النص، فلا تقضي عليه، والحكم إنما يثبت بالنص الدال عليه، لا بالعلة التي تذكر في سياقه[٢].

وقد يرد الجمهور هذه المناقشة، بأن يقولوا: إنا لا نسلّم أن الآية الأولى لا فائدة فيها تذكر، وأنها غير تامة المعنى، إلا إذا فسرناها بالشكل الذي ذكرتم، ولا نسلّم أنها اقتصرت على بيان خصائص الفيء التي افترق بها عن الغنيمة، وأنها لم تأت بحكم بل إننا نقول: إنها آية مستقلة برأسها، متكاملة في معناها، فقد بينت حكم ما أفاءه اللّه ﷻ من أموال بني النضير خاصة، ومن في معناهم من غيرهم، قياساً عليهم وأما بيان وجه دلالتها على هذا الحكم؛ فهو أن الآية ذكرت حكماً، وذكرت وصفاً، أما الحكم فهو: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ...﴾[الحشر: ٦] فبينت أن ما أخذه المسلمون من بني النضير، فهو لرسوله عليه الصلاة والسلام خاصة، يتصرف فيها كيفما يشاء، وليس شيء منها لغيره لأن الآية قالت: ﴿عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾ ولم تشرك معه غيره.

(١) أحكام القرآن: لابن عربي ٤/ ٢١٤.

(٢) محاضرات في الفقه المقارن: لأستاذنا د. البوطي ص١٣٧ ـ ١٣٨.

وأما الوصف، فهو قوله تعالى: ﴿فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ﴾[الحشر: ٦] فكان اقتران الحكم بهذا الوصف بواسطة الفاء دليلاً على عليّة هذا الوصف لذلك الحكم، وخصوصاً أنه وصف مناسب للحكم، إذ من البديهية بمكان أن الإنسان إنما يشرع له أن يختص بمالٍ دون غيره نظير جهد بذله في تحصيل هذا المال، ولما كانت أموال بني النضير وصلت إلى رسول اللّه ﷺ بما أدخله اللّه ﷻ في قلوبهم من الرعب، ممن نُصِر بالرعب مسيرة شهر(١)، وما كان ذلك المال قد وصل بفضل جهد بذله المسلمون؛ فلم يكن لهم فيه حق، وهذا ـ بلا ريب ـ أولى مما ذكرتموه لأن قوله تعالى: ﴿فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ﴾وصف اقترن بحكم وهو: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ . . .﴾[الحشر: ٦] وبعيد أن يكون هذا الوصف لغير التعليل، لأنه لو لم يكن للتعليل لم يكن له فائدة تذكر ـ كما ذكرتم ـ وهذا ما يسمى بالإيماء وهو مسلك معتبر من مسالك العلة(٢).

ومما يرجّح ما قلناه ـ أيضاً ـ تتمّة الآية وهي قوله تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ . . .﴾[الحشر: ٧] وقوله بعد ذلك: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ . . .﴾[الحشر: ١٠] فهذه قرائن ذكرت في السياق، وهي تشير إلى علية الوصف للحكم، وهذا إيماء من وجه آخر وقد يسمى (تنبيهاً) عند بعض الأصوليين(٣).

ـ ومن القرائن المرجحة لما نقول ـ أيضاً ـ أن الآية الثانية، ذكرت عقب

---

(١) قال ﷺ فيما خرجه البخاري ومسلم من رواية جابر بن عبدالله رضي اللّه عنهما، «نصرت بالرعب مسيرة شهر». صحيح البخاري مع الفتح، كتاب الصلاة ـ باب قول النبي ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، رقم /٤٣٨/ ج١/ ٧٠١. مسلم بشرح النووي ـ كتاب المساجد وموضع الصلاة، رقم /٥٢١/ ج٢/ ٦٦٠.

(٢) نهاية السول للأسنوي ٣/ ٤٤.

(٣) نهاية السول للاسنوي ٣/ ٤٤.

الأولى بدون عطف فكانت الجملة الثانية جواب سؤال مقدر ناشئ مما فهم من الآية الأولى، وكأنه قيل: قد علمنا حكم ما أفاء اللّه تعالى من بني النضير، فما حكم ما أفاء اللّه ﷻ من غيرهم؟ فأجيب ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ...﴾[الحشر: ٦] ولم يذكر فيها قيد الإيجاف، ولا عدمه، فكان حكمه أنه لجميع المسلمين ولا يخمس، بل يصرف جميعاً في مصالحهم(١).

٢ ـ أجاب الشافعية عن دليل الجمهور الثاني، وهو أحاديث تقسيم بعض خيبر، وترك بعضها دون قسمة بأن خيبر بعضها فتح عنوة، وبعضها كان فيئاً لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فلم يقسم وكان خاصاً لرسول اللّه ﷺ، يصرفها في حاجاته ونوائبه ومصالح المسلمين، فنظر في ذلك كله فاستوت القسمة فيها على النصف، وهذا مروي عن ابن شهاب فقد خرّج أبو داود من طريق مالك عن ابن شهاب الزهري: «أن خيبر كان بعضها عنوة، وبعضها صلحاً فما فتح منها عنوة قسم، والذي فتح صلحاً كان خاصاً لرسول اللّه ﷺ يصرفها في حاجاته ونوائبه ومصالح المسلمين»(٢) وهذا ما ذهب إليه الإمام الطبري(٣) أيضاً. وكان المفتوح عنوة يعادل ما فتح صلحاً؛ فلذلك تساوت القسمة فيها على النصف وإنما دخل الوهم على الذين احتجوا بعدم قسمة خيبر، من عدم الاطلاع على المغازي والسير، والحق ما ذكرنا، فعاد هذا دليلاً لنا، يؤكد ما ذهبنا إليه من قسمة الأرض المفتوحة عنوة(٤).

---

(١) تفسير روح المعاني: للآلوسي.

(٢) سنن أبو داود: أول كتاب الخراج والإمارة، باب ما جاء في حكم أرض خيبر، رقم /٣٠١١/ ج٣/ ١٦١، فتح الباري ٦/ ٧٧.

(٣) الاستخرج لأحكام الخراج لابن رجب الحنبلي ص٦٢٠.

(٤) معالم السنن: للإمام الخطابي ٤/ ٢٣٩، فتح الباري ٦/ ٢٧٧.

٣ ـ قد بيّنّا الوجه في تفسير الآية الكريمة، أما عمل عمر ﷺ، فلا حجة لكم فيه، ذلك أن ما روي عنه من عدم تقسيم السواد وأرض مصر، فإنما هو من قبيل دلالة الفعل وهي لا عموم فيها عند الجمهور، لأن الفعل نكرة لا يعم، أو هو من قبيل قضايا الأعيان ولا حجة فيها عند الجمهور ـ خلافاً للحنفية ـ لما يكتنفها من الاحتمالات الكثيرة، والدليل إذا طاف به الاحتمال سقط به الاستدلال، وأما الاحتمالات الواردة بشأن ما ذكرتم من عدم تقسيم السواد فهما احتمالان:

الاحتمال الأول: في كيفية فتح السواد وهل هو عنوة أو صلح؟ فقد قال الشافعي ﷺ في الأم[1]: «لست أعرف ما أقول في أرض السواد إلا ظناً مقروناً إلى علم، وذلك أني وجدت أصح حديث يرويه الكوفيون عندهم في السواد، ليس فيه بيان، ووجدت أحاديث من أحاديثهم تخالفه، منها أنهم يقولون: السواد صلح، ويقولون: السواد عنوة ويقولون: بعض السواد صلح، وبعضه عنوة» وإذا لم يتمحّض لنا وجه الحق في شأن فتحها لم يصح الاحتجاج بما ورد فيها.

أما الاحتمال الآخر: فهو أنه قد ورد أن عمر ﷺ قسم كثيراً من السواد ومن ذلك حديث جرير بن عبدالله البجلي وحديث أمّ كرز، وحديث جرير ﷺ هو ما رواه الشافعي في الأم وأبو عبيد في الأموال كلاهما عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم، قال: «كانت بجيلة ربع الناس يوم القادسية، فجعل لهم عمر ربع السواد، فأخذوه سنتين أو ثلاثاً، قال: فوفد عمار بن ياسر إلى عمر، ومعه جرير بن عبدالله، فقال عمر لجرير: يا جرير، لولا أني قاسم مسؤول لكنتم على ما جعل لكم وأرى الناس قد كثروا، فأرى أن تردّه عليهم، ففعل جرير ذلك فأجازه عمر بثمانين ديناراً»[2].

---

(١) الأم ٤/ ٣٩٩.

(٢) الأم ٤/ ٣٩٩ الأموال: ف١٥٤ و١٥٥ ص٧٤.

وأما خبر أم كرز فهو كما قال إسماعيل بن قيس: «وقالت امرأة من بجيلة يقال لها «أم كرز» لعمر: يا أمير المؤمنين إن أبي هلك، وسهمه ثابت في السواد، وإني لم أسلّم فقال لها: يا أم كرز إن قومك قد صنعوا ما علمت، قالت: إن كانوا قد صنعوا ما صنعوا فإني لست أسلّم حتى تحملني على ناقة ذلول عليها قطيفة حمراء وتملأ كفي ذهباً، قال: ففعل عمر ذلك، فكانت الدنانير نحواً من ثمانين ديناراً»[١].

قال الشافعي ﷺ في الأم[٢] بعد أن ذكر هذين الخبرين: «وهذا أولى الأمور بعمر بن الخطاب ﷺ عندنا في السواد وفتوحه إن كان عنوة».

وكذلك الشأن في مصر، فقد تضاربت الأقوال في شأن فتحها، هل كان عنوة أو صلحاً، قال أبو عبيد في الأموال[٣]: «وكذلك قبط مصر قصتهم شبيهة بقصة أهل السواد وإنما كانت الروم ظاهرة ـ إلى أن قال ـ: فلما أجليت عنهم الروم صاروا في أيدي المسلمين، فلذلك اختلفت الروايات فيهم، فقال بعضهم أخذوا عنوة، وقال بعضهم: صالحت عنهم الروم المسلمين صلحاً، وفي كل ذلك أحاديث» ثم ساق أحاديث العنوة، وكذلك أحاديث الصلح، ولكن ليس في شيء مما ذكره من الأحاديث حجة، وذلك أن أحاديث العنوة كلها في سندها ابن لهيعة، وهو ضعيف لا يحتج به[٤]، أما حديث الصلح الذي رواه فقد قال فيه: «حدثنا حسان بن عبدالله عن بكر بن مضر عن عبيدالله بن أبي جعفر قال: سألت

(١) الأم: ٤/ ٣٩٩. الأموال: ف ١٥٤ و١٥٥ ص٧٤.

(٢) الأم ٤/ ٤٠٠.

(٣) الأموال ص١٦٧.

(٤) تهذيب التهذيب لابن حجر ٢/ ٤١١ ـ ٤١٢.

شيخاً من القدماء، هل كان لأهل مصر عهد؟ قال: نعم... الخ»[١] ففي سنده ـ كما ترى ـ راو مجهول، لأننا لا نعلم من هذا الشيخ من القدماء.

وللجمهور حديث عن أن فتح مصر كان عنوة ذكره الطحاوي في شرح معاني الآثار[٢]، قال: «حدثنا عبدالله بن محمد بن سعيد بن أبي مريم قال: ثنا نعيم بن حماد قال: ثنا محمد بن حميد عن عمرو بن قيس السكوني عن أبيه عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: «لما فتح عمرو بن العاص أرض مصر. فقال نفر منهم ـ فيهم الزبير بن العوام ـ واللّه ما ذاك إليك ولا إلى عمر، إنما هي أرض فتح اللّه علينا، وأوجفنا عليها خيلنا ورجالنا... فكتب إليهم عمر.

وعلى كل حال فإن من المحال أن يكون السواد والشام ومصر قد فتحت كلها صلحاً، ولهذا قال ابن رجب[٣] «وقالت طائفة: إنما لم يقسم عمر ﷺ الأرض بين الغانمين، لأنهم لم يستولوا عليها قهراً، ولم يملكوها عنوة، وهذا قول ساقط، ظاهر الفساد، ومن أنكر أن يكون شيء من أرض السواد أو أرض العراق أو مصر أو الشام أخذ عنوة، فهو مكابر مباهت فلا حاجة إلى الكلام معه، ومن تأمل كتب التواريخ والسير وغيرها علم بطلان ذلك قطعاً».

٤ ـ حديث: «منعت العراق قفيزها ودرهمها... الخ» رده ابن حزم بأنه ليس المراد به الخراج الذي يضرب على الأرض، بل إن هذا الخبر يحتمل وجهين:

أحدهما: إن المقصود به الجزية التي تضرب على أهل هذه البلاد إذا فتحت.

---

(١) الأموال ص١٦٨.

(٢) شرح معاني الآثار ٣/ ٢٥٠.

(٣) الاستخراج لابن رجب ص٦٢٠.

والثاني: إن الحديث من أعلام النبوة، إذ هو إنذار بما سيكون من سوء العاقبة وأن المسلمين سيُمنعون حقوقهم في آخر الزمان، وقد جاء الواقع مصدقاً لهذا الخبر النبوي(١).

وأجاب الجمهور عن هذا من وجه آخر بأن دليلكم أعم من المدعى لأننا وإن سلّمنا أن هذا الحديث قصد به النبي ﷺ الخراج، فإنه إشارة إلى أن المسلمين سيمنعون حقوقهم، سواء كان هذا الحق قد ناله المسلمون بإيجاف الخيل والركاب أو بدون ذلك، وتعيين الحديث للحالة الأولى، ومن ثم الاستدلال به على وجوب قسمة الأراضي تحكّم، واستدلال بما لا دليل فيه(٢).

٥ ـ إننا لا نسلّم أن مكة فتحت عنوة، بل إنها فتحت صلحاً، وقد مثل قريشاً في إبرام هذا الصلح أبو سفيان، وبذل النبي ﷺ الأمان لهم، وشرط فيه أن: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن» وإنما حمل النبي ﷺ السلاح وأخذ الأهبة للقتال، لأنه كان شاكاً في قبول قريش بالصلح(٣).

على أننا لو سلمنا جدلاً أن مكة فتحت عنوة، فإن لها وضعاً خاصاً، يمنع من تقسيم أراضيها، ذلك أنها دار النسك، ومتعبد الخلق، وحرم الرب، فهي وقف من الله تعالى للعالمين، يدل على هذا قوله تعالى: ﴿سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِۚ﴾[الحج: ٢٥] ولهذا ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز بيع دورها(٤).

---

(١) المحلى ابن حزم ٥/ ٤١٠ ـ ٤١١، فتح الباري ٦/ ٣٤٥.

(٢) محاضرات في الفقه المقارن: د. البوطي ص١٤٢.

(٣) معالم السنن: لأبي سليمان الخطابي ٤/ ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٤) زاد المعاد: لابن قيم الجوزية ٣/ ٣٧٧ ـ ٣٧٨، ٣٨١.

مناقشة الجمهور للشافعية:

١ ـ رد الجمهور دليلهم الأول فقالوا: إن شمول آية الغنائم للأراضي بحكمها، متوقف على كون آية الحشر: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ . . .﴾[الحشر: ٦] خاصة ببني النضير أي بما لم يوجف عليه، ولكن الحق أن المراد بهذه الآية هو نفس المراد بآية الغنائم، فقد ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أن آية الحشر نزلت في بني قريظة، ومعلوم أن المسلمين غنموا أموال بني قريظة بالقتال وليس بالصلح، وهذا يعني أن الأرض مستثناة من عموم آية الغنائم، ويدل لذلك ـ أيضاً ـ أن عمر ﷺ قرأ آية الحشر إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾[الحشر: ١٠] فقال: استوعبت هذه الآية الناس فلم يبق أحد من المسلمين إلا له فيها حق. ولذلك فإن عمر ﷺ لم يقسم السواد، ولا أرض مصر، ولا غيرها من الأرض المفتوحة عنوة، وكذلك الخلفاء الراشدون، لم يقسموا قرية واحدة، وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن آية الغنائم خاصة في المنقولات، دون الأرض، ودليلهم على ذلك أن الله ﷻ أباح الغنائم لهذه الأمة خاصة، ولم يحلها لغيرهم، كما في الحديث المتفق عليه: **«وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي»**(١). ثم إن الله ﷻ بيّن لنا في القرآن أنه أباح الأرض لمن قبلنا فقال لموسى عليه السلام وقومه: ﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡأَرۡضَ ٱلۡمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِي كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡ﴾[المائدة: ٢١] وقال: ﴿وَأَوۡرَثَكُمۡ أَرۡضَهُمۡ وَدِيَٰرَهُمۡ﴾[الأحزاب: ٢٧] أي أرض الكفار وديارهم فدلّ هذا على أن المنقولات فقط هي التي كانت محرمة عليهم، فكانت تنزل نار من السماء تأكلها، ولذا فقد صح عن عطاء بن السائب

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري: كتاب الصلاة ـ باب قول النبي ﷺ: **«جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»** رقم /٤٣٨/ ج١/ ٧٠١وهو من رواية جابر ولفظ: **«أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: . . . وأحلت لي الغنائم. . .»**. صحيح مسلم مع شرح النووي: كتاب المساجد ومواضع الصلاة رقم /٥٢١/ ج٢/ ٦٦٠.

والحسن البصري وغيرهما من السلف رضوان الله عليهم أنهم قالوا: «الأرض فيء وإن أخذت بقتال»(١). وعندما طلب بلال وصحبه من عمر ﷺ أخذ الخمس من أرض الشام التي افتتحوها عنوة وتقسيم الباقي عليهم استدلالاً بآية الغنائم، قال لهم: هذا غير المال ـ أي الأرض غير المال الذي أمرنا بقسمته على الغانمين، وهي المنقولات، ولكن أحسبه فيئاً يجري عليكم وعلى المسلمين. ثم إن هناك إشكالاً، إنْ نحن لم نعطف ﴿وَالَّذِينَ جَاءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾[الحشر: ١٠] على ما قبلها، واعتبرناها جملة مستأنفة ـ كما قال الشافعية ـ هو أن جعل الواو استئنافية يقتضي أن كل من جاء من بعد يستغفرون للصحابة رضي الله عنهم أجمعين، ويدعون لهم، مع أن الواقع خلاف ذلك، فإن من الناس من امتلأ قلوبهم حقداً على كثير من الصحابة ﷺ، فاستبدلوا بالاستغفار الذي أمروا به السباب والشتم(٢).

وبعد أن أن توفي بلال وصحبه، إثر دعوة عمر عليهم ـ بقوله: اللهم اكفني بلالاً وصحبه ـ إذ ألحوا عليه في طلب قسمة أراضي الشام المفتوحة عنوة، انقطع الخلاف بين الصحابة رضوان الله عليهم وحل الاتفاق منهم على أن الأرض المفتوحة عنوة لا تقسم، والدليل أن أحداً من الخلفاء الراشدين لم يقسم ولا قرية واحدة من الشام أو مصر أو العراق.

٢ ـ أما الاستدلال بالمفهوم المخالف لآية الحشر، فأجاب عنه الجمهور بأنه كان يرد علينا لو كان المقصود بالفيء فيها هو المقصود بالآية التي قبلها، ولكن قد تبين لنا من خلال البحث والمناقشة، أن هذه الآية ملحقة بآية الغنائم، وأن المقصود بها الأرض المفتوحة عنوة؛ فبطل استدلالكم بمفهومها المخالف

---

(١) الاستخراج لابن رجب ص٦١٣.

(٢) زاد المعاد ٤/ ٣٧٩، أحكام القرآن لابن عربي ٤/ ٢١٣، الاستخراج ص٦١٠ ـ ٦١٦.

على ما ذكرتم[١].

٣ ـ حديث: «أيما قرية أقمتم بها...» الحديث. أجاب عنه الجمهور بثلاثة أجوبة:

الأول: إن المقصود بالقرية ليست حقيقة القرية، وإنما المقصود هو الأموال المنقولة وهذا موجود في بيان اللّه ﷻ كقوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾[يوسف: ٨٢] فليس المقصود حقيقة القرية، بل أهلها[٢].

الثاني: إن هذا الحديث لا يدل على وجوب قسمة الأرض بين الغانمين، لأن هناك أدلة أخرى تنفي وجوب القسمة، وهي أدلة قوية، فلذا يحمل الحديث على جواز قسمة الأرض بين الغانمين، ونحن قائلون به، ويدل لهذا آية سورة الحشر، وعمل عمر رضي الله عنه، وإجماع الصحابة رضي الله عنهم بعد موت بلال وصحبه رضي الله عنهم.

الجواب الثالث: إننا وإن سلّمنا أن الحديث يدل على وجوب القسمة، فإنه لا يدل على أن الأرض للغانمين خاصة، لأن قوله عليه الصلاة والسلام: **«ثم هي لكم»** خطاب لجميع المسلمين، أي ملكها لجميع المسلمين، وليس للغانمين فقط، وهذا يقتضي كونها فيئاً، إذ لو كانت للغانمين خاصة، لقال: «ثم هي لمن قاتل عليها» وهذا نظير قوله عليه الصلاة والسلام: **«عادي الأرض للّه ورسوله ثم هو لكم»** فإن هذا إباحة لعموم المسلمين أن يملكوه[٣].

٤ ـ أما استدلال الشافعية بتقسيم رسول اللّه ﷺ خيبر بين من شهدها: فقد

---

(١) محاضرات في الفقه المقارن: د. البوطي ص١٣٥.

(٢) الاستخراج ص٦٢٦.

(٣) الاستخراج لأحكام الخراج: لابن رجب ص٦٢٦.

أجاب عنه الجمهور بأن مجرد كون النبي ﷺ قسم خيبر، لا يعني وجوب قسمة الأرض المفتوحة عنوة بين الغانمين، لأن قسمة خيبر من قضايا الأعيان، ولا عموم فها، بل غاية ما تدل عليه جواز التقسيم، ونحن نقول به.

على أن خيبر لم تقسم كلها، بل قسم بعضها، وترك بعضها فلم يقسم، فدل على أن الإمام بالخيار في القسمة وعدمها، وقد قال الطحاوي في الرد على هذا الدليل: «إن هذا حديث لم يفسر لنا فيه كل الذي كان من رسول اللّه ﷺ في خيبر، وقد جاء غيره فبيّن لنا ما كان من رسول اللّه ﷺ ـ ثم ذكر حديث سهل بن أبي حثمة قال: «قسم رسول اللّه ﷺ خيبر نصفين... الحديث» فالذي كان أوقفه منها، هو الذي كان دفعه إلى اليهود مزارعة، على ما في حديث عمر وجابر رضي اللّه عنهما، وهو الذي تولى عمر قسمته في خلافته عندما أجلى اليهود عن خيبر[1].

المناقشة والترجيح:

بعد أن انتهينا من عرض أدلة الفريقين ومناقشة بعضهم بعضاً، بدا واضحاً لنا ـ أن لكلا الفريقين حظاً وافراً من النظر، وأن هذه المسألة من المسائل الظنية التي لا سبيل إلى البتّ فيها بحكم قطعي يقيني، وإنما قد يختار كل واحد حكماً مغايراً للآخر تبعاً لما تثيره الأدلة في نفسه من ظن غالب.

ولكننا إذا تأملنا في الأدلة، وجدنا أن فهم الشافعي ﷺ لآية الفيء الثانية في سورة الحشر، فهم قريب وظاهر، لأن الفيء، هو ما لم يوجف عليه باتفاق الغالبية العظمى من الفقهاء وعلماء الأمصار، ولكن في احتجاج عمر ﷺ بهذه الآية ذاتها على عدم قسمة السواد بين الغانمين، ما يخالف فهم الشافعي، ويؤيد

(١) شرح معاني الآثار: للطحاوي ٣/ ٢٥٠.

مذهب الجمهور الذين خصوا الأرض من جملة الغنائم، فلم يردوا قسمتها، عملاً بفعل عمر وفهمه، وبغير ذلك من الأدلة.

وأما خيبر، فقد تمسك الشافعية ومن معهم، بالآثار الصحيحة، التي وردت في تقسيمها بين الغانمين، بينما احتج الجمهور بآثار أخرى تبيّن أن من خيبر ما قسم، ومنها ما لم يقسم، وأن ذلك كان على النصف، ورأينا كيف أن الشافعية ومن معهم، وفّقوا بين هذه الآثار، بأن ما قسم كان هو المفتوح عنوة، ومالم يقسم كان هو الذي فتح صلحاً، ولكن هذا التفسير لا يحسم النزاع في هذه المسألة.

أولاً ـ لأنه لم يصل إلينا بيقين أن النبي ﷺ فرز كل الأراضي المفتوحة عنوة وميّزها عما فتح صلحاً، ثم عمد إلى تلك التي فتحت عنوة فقسمها بين الغانمين، ووقف الباقي لمصالح المسلمين، وإن الآثار لتدل للجمهور، فقد روى أبو داود عن ابن شهاب: «إن خيبر كان بعضها عنوة وبعضها صلحاً، والكُتيبة أكثرها عنوة، وفيها صلح» وهذا مرسل[1]، وقد روى عن بُشير بن يسار قال: «لما أفاء اللّه على نبيه ﷺ خيبر قسمه على ستة وثلاثين سهماً، جمع كل سهم مائة سهم فعزل نصفها لنوائبه وما ينزل به، الوطيحة والكتيبة، وما أحيز معها...». فإذا كان أكثر الكتيبة فتح عنوة، فكيف يحبسها النبي ﷺ عن القسمة، إذا كانت الأرض المفتوحة عنوة ملكاً للغانمين.

ثانياً ـ حتى لو سلّم أن خيبر كلها قسمت، فإن ذلك لا يدل على وجوب القسمة، فإن القسمة سائغة، بناء على قول الجمهور الذين يرون أن الإمام مخيّر بين القسمة وعدمها، وقد اختار القسمة في خيبر، وعلى هذا يحمل عدم تقسيم

(١) مختصر سنن أبي داود: للحافظ المنذري رقم /٢٨٩٧/ ج٤/ ٢٣٩.

عمر لسواد العراق، إذ كيف يروي عمر ﷺ أن رسول اللّه ﷺ قسم خيبر، ثم يخالفه، وهو أحرص الناس على سنة رسول اللّه ﷺ.

أما ذهاب الشافعي رحمه اللّه إلى أن عمر ﷺ استرضى أنفس الغانمين حين اختار عدم تقسيم السواد، واستشهاده بخبر جرير بن عبدالله وأم كرز البجليين، وأن السواد قد تضاربت الأخبار في أمر فتحه ما بين قائل بأنه فتح صلحاً، وقائل إنه فتح عنوة، وقائل بعضه صلح وبعضه عنوة؛ فإنه يعكّر على هذا الذي ذهب إليه الشافعي أمور، منها:

- إن الأخبار الأخرى لا تساعد الشافعي فيما ذهب إليه، فقد مرّ بنا كيف أن بلالاً وأصحابه ﷺ قد ألحّوا على عمر ﷺ في تقسيم السواد وراجعوه حتى أغضبوه فدعا عليهم قائلاً: «اللهم اكفني بلالاً وصحبه» فلم تمض سنة ومنهم عين تَطْرِف[1] فكيف يمكن أن نفهم استرضاء أنفس الغانمين، وهو يدعو على بلال وأصحابه، وهم في مقدمة الغانمين؟.

على أننا إذا سلّمنا أن عدم قسمة السواد، كان لكونه فتح صلحاً، فإنه هذا لا ينهي النزاع في هذه المسألة، ولا يزيل الخلاف، لأن الشأن في مصر والشام، هو الشأن نفسه في السواد وقد ذكرنا كتاب عمر إلى عمرو بن العاص والزبير وأصحابهما عندما اختلفوا في شأن مصر، وفيه أمره بحبس أرض مصر عن القسمة، ولا يختلف الأمر في الشام عنه في السواد ومصر، ولم يقسم عمر ولاغيره من الخلفاء الراشدين ﷺ ولا قرية واحدة منها.

ومحال أن يكون السواد والشام ومصر قد فتحت صلحاً، ولذا قال ابن رجب: «وقالت طائفة: إنما لم يقسم عمر ﷺ المال بين الغانمين، وهم

(١) الأموال: أبو عبيد ص٧٦.

لم يستولوا عليها قهراً، ولم يملكوها عنوة، وهذا قول ساقط ظاهر الفساد، ومن أنكر أن يكون شيء من أرض السواد أو أرض العراق أو مصر أو الشام أخذ عنوة، فهو مكابر، مباهت فلا حاجة للكلام معه»[1].

ولذا رأينا الشافعي رحمه الله يقر بأن من أراضي هذه الأمصار ما هو مفتوح عنوة، ولكنه يفسر عدم تقسيم عمر ﷺ الأرض بين الغانمين بأنه استرضى أنفسهم.

وكذلك فإن السواد، لو أنه كان قد افتتح صلحاً، فلماذا احتج عمر ﷺ على بلال وذويه بفهم الآية، وبالمصلحة، وقد كان يمكنه أن يحتج عليهم بصريح الحكم الشرعي الذي لا يجهله أحد من الصحابة ﷺ، وهو أن الأرض المفتوحة صلحاً توقف لمصالح المسلمين ولا تقسم، وإذ لم يحتج عليهم بذلك، فإن ذلك إشارة إلى أن السواد فيه المفتوح عنوة، وهو الذي كان الخلاف عليه.

أما حديث: «أيما قرية...» فلعله أقوى أدلة الشافعية ومن معهم، وقد سقنا ردود الجمهور على هذا الدليل، ومع أن ردهم الأول ـ وهو تفسيره بالأموال المنقولة ـ رد ضعيف، لأن كلمة القرية، وإن وردت في القرآن في مواضع، وأريد بها أهلها بموجب دلالة الاقتضاء، فإن دلالة الاقتضاء هنا غير واردة لعدم الضرورة إليها، ولأن قوله عليه الصلاة والسلام: «... **فأقمتم فيها**» بمنزلة التصريح بأن المقصود نفس القرية، لأن «فيها» للظرفية، وهي قرينة ـ تكاد تصل إلى درجة اليقين ـ على أن المراد بالقرية حقيقتها، التي هي الأرض المعمورة.

ولكني أرى أن ردّ الجمهور الثالث ليس ضعيفاً، بل إن لـه حظاً كبيراً من

---

(١) الاستخراج لابن رجب ص٦١٣.

النظر والقوة فإن قوله عليه الصلاة والسلام: «هي لكم» يشير إلى أن الأرض ملك لجميع المسلمين وليس للغانمين فقط، ولو كانت للغانمين فقط، لقال: «ثم هي لمن قاتل عليها» وهذا مثل قوله عليه الصلاة والسلام: **«عادي الأرض لله ورسوله ثم هو لكم»** أي هو مباح للمسلمين كلهم، وإذا كان هذا المعنى محتملاً وقوياً، فإن هذا الحديث الذي استدل به الشافعية لا يحسم النزاع في المسألة، ولا ينتج يقيناً، وخصوصاً أن هناك أدلةً أخرى تخالفه وقد ذكرناها.

ـ أما أقوى أدلة الجمهور، فهو عمل عمر، وهو عدم قسمة السواد، وهو صحابي جليل، ومذهب الصحابي حجة عند أبي حنيفة ومالك، دون الشافعي[1] رضي الله عنهم.

وقد استدل عمر رضي الله عنه ـ كما رأينا ـ بآية الحشر، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ . . .﴾[الحشر: ١٠] فقد رأى أن هذه الآية أشركت جميع المسلمين في المال الذي يفيء على المسلمين.

وكذلك، فلعله رأى تخصيص العموم الذي في آية الغنائم، قياساً على الفيء بجامع العلة المشتركة بينهما، فقد نصت آية الفيء على العلة في ترك قسمتها، وهي قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[الحشر: ٧] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾[الحشر: ١٠] وهاتان العلتان موجودتان في الأراضي المغنومة أيضاً، فتقاس على الفيء، ومعلوم أن تخصيص العموم سائغ عد الأصوليين، وقد كان الاستدلال به سائغاً عند الصحابة رضي الله عنهم، وقد استدلوا به في كثير من المسائل.

---

(١) إحكام الأحكام للآمدي: ٤/ ١٥٥، شرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي: ٢/ ٣٥٤.

ولعل ما يرجح أن عامر الأرض المفتوحة عنوة عائد إلى الإمام، الحديث الذي خرجه أبو عبيد في الأموال: «أن تميماً الداري سأل رسول اللّه ﷺ أن يقطعه (عينْون) ـ البلد الذي كان منه بالشام قبل فتحه ـ ففعل»(١).

وقال الماوردي في الأحكام السلطانية ـ بعد ذكر هذا الحديث ـ: «وإن كان الفتح عنوة، كان المستقطع، والمستوهب، أحق بما استقطعه، واستوهبه من الغانمين، ونظر في الغانمين، فإن علموا بالإقطاع والهبة، قبل الفتح، فليس لهم المطالبة، بعوض ما استقطع ووهب، وإن لم يعلموا، حتى فتحوا، عاوضهم الإمام بما يستطيب به نفوسهم، كما يستطيب نفوسهم عن غير ذلك من الغنائم»(٢).

وأنا أرى أن هذا الكلام مشكل، لأن الأرض لو كانت ملكيتها للغانمين، لكان ينبغي أن لا تقطع، لأن المال المملوك كذلك بالاتفاق، ولو فرضنا أن إقطاع ما في دار الحرب جائز قبل فتحها، فإن الغانمين يكونون أولى بها بعد فتحها، لأن الملك يثبت لهم بمجرد الفتح، أي بمجرد أن تصبح غنيمة، لأن اللّه سبحانه وتعالى نسبها للغانمين بقوله: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم﴾[الأنفال: ٤١]، أما الإقطاع، فهو كالتحجير ـ كما سبق أن رأينا ـ فيصبح المقطَع أحق بها، والملك أقوى من التحجير، فدلّ هذا، على أن الإمام بالتخيير في الأرض المفتوحة عنوة، إن شاء قسمها، وإن شاء وقفها، وفق ما تمليه عليه مصلحة المسلمين، وبهذا يزول الإشكال الذي في حديث تميم هذا، واللّه تعالى أعلم.

* * *

(١) الأموال لأبي عبيد رقم /٦٨١/.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٩٨.

المبحث الرابع
تدخل الدولة في توزيع المعادن والثروات التي لم يدخلها يد الصنعة

المعدن: بكسر الدال موضع الإقامة واللزوم، من العَدْن وهو الإقامة، وفعله عَدَنَ، من باب ضرب، يقال عدن بالمكان إذا أقام فيه ولم يبرحه، ومنه ﴿جَنَّتُ عَدْنٍ﴾[الكهف: ٣١] أي جنات إقامة، وأصل المعدن هو المكان الذي فيه جواهر الأرض إذا كانت مستقرة فيه منذ أن خلق اللّٰه الأرض(١).

اصطلاحاً: يطلق المعدن على نفس الجواهر المستقرة التي ركبها اللّٰه تعالى في الأض حتى صار الانتقال من اللفظ إليه ابتداء بلا قرينة.

أما الجواهر التي أودعها الناس ودفنوها في الأرض فتسمى كنزاً، وإذا كانت دفين الجاهلية سمي ركازاً عند الجمهور، وعند الحنفية يطلق الركاز على كل مركوز في الأرض سواء كان راكزه الخالق أو المخلوق(٢).

مذهب الحنفية في إقطاع المعادن:

يفرّق الحنفية بين ما إذا كانت المعادن في أرض مملوكة، أو في أرض غير مملوكة.

أما إذا كانت في أرض مملوكة، فالحكم فيها ـ عندهم ـ أنها لصاحب الأرض؛ لأنها تبع للأرض بنظرهم، إذ هي من أجزائها، وهو عندما ملك الأرض ملكها بجميع أجزائها(٣).

---

(١) انظر القاموس المحيط، لسان العرب مادة (عدن). شرح غريب المهذب لابن بطال الركبي في المهذب: ١/ ١٦٢.

(٢) شرح غريب المهذب لابن بطال ١/ ١٦٢، حاشية ابن عابدين ٢/ ٤٤.

(٣) الخراج لأبي يوسف ص١٦٨ ـ ١٦٩.

وأما إذا كانت المعادن في أرض غير مملوكة، فإنها تكون مالاً مباحاً، يملكها من وجدها أو سبق إليها، ولا يملك أحد منع الناس منها، شأنها شأن الماء والكلأ(١).

ولكنهم يرون أن للسلطان صلاحية واسعة، في إقطاع ـ من يرى ـ القدر الذي يرى فيه المصلحة من المعادن المختلفة، وذلك ضمن حدود وشروط معينة.

وقد منع العلامة الحصكفي في الدر من إقطاع ما لا غنى للمسلمين عنه، فقال: «ليس للإمام أن يقطع ما لا غنى للمسلمين عنه»(٢) فإذا كانت المعادن في أرض مملوكة، فليس للإمام أن يقطعها أحداً؛ لأنها ملك لصاحب الأرض، إذ هي من أجزائها، ويعد إقطاعها لغير صاحبها غصباً وظلماً، لأنه تمليك لملك الغير من غير المالك، فيكون لغواً، ويرد المال إلى صاحبه إن كان حياً، وإلى ورثته إن كان ميتاً(٣).

أما إذا كانت المعادن في أرض غير مملوكة، فإن للسلطان صلاحيات واسعة في إقطاع القدر الذي يرى من المعادن لمن يرى، ولا يمنعون من ذلك إلا في حالة واحدة، هي حالة الإضرار بالعامة، لأن للسلطان ولاية النظر، دون الإضرار بالعامة، وهذا ما عبر عنه ـ كما رأينا ـ الحصكفي بقوله: «وليس للإمام أن يقطع ما لاغنى للمسلمين عنه»(٤)، ويفهم من كلام ابن عابدين عند شرحه

---

(١) حاشية رد المختار: ابن عابدين ٢/ ٣٢١.

(٢) نفس المصدر ٥/ ٢٧٨.

(٣) المبسوط للسرخسي ٢٣/ ١٨٣.

(٤) رد المختار: ٥/ ٢٧٨.

لهذه العبارة أن المراد المعادن الظاهرة فقط، فقد قال عقبها: «من المعادن الظاهرة... (كـ) معادن (الملح) والكحل والقار والنفط (و) الآبار التي يستقي منها الناس)... فلو أقطع هذه المعادن الظاهرة، لم يكن لإقطاعها حكم، بل المقطع وغيره سواء، فلو منعهم المقطع كان بمنعه متعدياً»(١)، ولكن، مع ذلك، فإنه يملك ما يأخذه، لأنه متعد بالمنع لا بالأخذ، ويمنع من مداومة العمل لئلا يشتبه إقطاعه بالصحة، أو يصير معه في حكم الأملاك المستقرة(٢).

أما المعادن الباطنة فللإمام إقطاعها، ولا حرج في ذلك لسببين:

أولهما: أن الحاجة إليها ليست كالحاجة إلى المعادن الظاهرة.

الثاني: أن المعادن الباطنة تفترق عن الظاهرة، بأن الظاهرة تكون ناجزة في الطبيعة، ولا يبذل الإنسان جهداً لتخليصها وتصفيتها من الشوائب، وإنما ينحصر جهده في السعي للوصول إلى المعدن فحسب، حتى إذا وصل إلى النيل وجد المعدن في انتظاره، على الكيفية التي ينتفع بها، ولا يقوم هو بتهيئته للانتفاع به، أما المعادن الباطنة، فإن الإنسان يبذل جهداً للوصول إلى النيل ـ وهو موضعه في طبقات الأرض ـ ثم بعد ذلك يبذل جهوداً شاقة ومضنية ومكلفة ـ في أغلب الأحيان ـ من أجل تخليصه من الشوائب وتهيئته للانتفاع به، لذا كان من يقوم بهذه العملية أولى بتملك ثمرات جهده.

وقد ذكروا أن للإنسان إذا أقطعه السلطان معدناً، أن يستأجر أناساً لاستخراجه، وأن المعدن المستخرج يكون له، كأنه عمل فيه بنفسه، ولكن إذا عمل أناس في المعدن، واستخرجوه دون أمره، فإنهم يملكون المعدن دونه،

---

(١) رد المختار ٥/ ٢٧٩.

(٢) رد المختار ٥/ ٢٧٩.

لأنهم هم الذين وجدوه، والمعدن لمن وجده، وهذا ـ كما ذكرنا سابقاً ـ كمن أقطعه السلطان مواتاً ليحييه، فإنه يعد بمثابة المتحجر فيكون أولى بعمارته، ولكن إذا سبقه إليه إنسان آخر فأحياه، فإنه يملكه(١).

وقد أجازوا إقطاع المعادن الجامدة ـ سواء منها ما ينطبع ويذوب بالإذابة ـ كالذهب والفضة ـ أو ما لا يذوب بالإذابة، ولا ينطبع، وكذلك المعادن المائعة التي لا تتجمد كالقير والنفط، بشرط أن لا يضر إقطاعها بالعامة.

وأخيراً، فإن الإقطاع الجائز عند الحنفية، إنما هو إقطاع الإرفاق، أما إقطاع المعادن تمليكاً فإنه غير جائز عندهم(٢).

مذهب الشافعية والحنابلة:

ذهب الشافعية إلى أن المعادن الظاهرة، كالنفط والكبريت، والمومياء والبِرام(٣)، وأحجار الرحى لا تملك بالإحياء، وليس لأحد أن يتحجرها، ولا للسلطان أن يقطعها، سواء إقطاع تمليك أو إرفاق(٤)؛ لأنها من الأمور المشتركة بين الناس، مسلمهم وكافرهم، كالماء والكلأ والنار، لأنه ﷺ أقطع أبيض بن حمال معدن الملح بمأرب. وللإجماع على منع إقطاع مشارع الماء، وهذا مثله، بجامع الحاجة العامة، وأخذها من غير عمل(٥).

وقد قاس الشافعي رحمه اللّه تعالى إقطاع المعدن الظاهر على الحمى

---

(١) رد المختار ٥/ ٢٧٨.

(٢) المبسوط للسرخسي ٢/ ٢١٧.

(٣) البِرام: حجارة يصنع منها القدور. انظر لسان العرب.

(٤) المغني ٦/ ١٧٣، الانصاف ٦/ ٣٦١، الكافي ابن قدامة ٢/ ٤٤٨.

(٥) نهاية المحتاج: للرملي ٥/ ٣٥١.

فقال في الأم[١]: «هو ـ أي المقطع ـ لا يحدث فيه شيئاً تكون المنفعة فيه من عمله، ولا يطلب فيه شيئاً، لا يدركه إلا بالمؤنة عليه إنما يستدرك فيه شيئاً ظاهراً ظهور الماء والكلأ، فإذا تحجر ما حمى اللّه من هذا، فقد حمى لخاصة نفسه فليس له ذلك».

أما المعادن الباطنة: ففي جواز إقطاعها عندهم قولان: **أحدهما: لا يجوز**، كالمعادن الظاهرة، وكل الناس فيها شَرْعٌ. **والثاني**: يجوز، وهو الراجح **عند الشافعية**[٢]، لأن النبي ﷺ أقطع بلال بن الحارث معادن القبلية[٣] جلسيّها[٤] وغوريها[٥] وحيث يصلح الزرع من قدس ولم يعطه حق مسلم»[٦]. وقد بيّن الماوردي رحمه اللّه تعالى الفرق بين المعادن الباطنة والظاهرة فقال: «لأن الباطنة تفارق المعادن الظاهرة من وجهين:

١ ـ ما يلزم من كثرة المؤنة فيها، حتى إنها ربما ساوت مؤونة إحياء الموات، أو زادت عليها، وليس كذلك في الظاهرة.

٢ ـ إن ما في الباطنة مظنون متوهم، فشابه ما يظن من منافع الموات بعد الإحياء، أما الظاهر فمشاهد متيقّن؛ فصارت من هذين الوجهين، مفارقة للظاهرة

(١) الأم: ٤/ ٤٩.

(٢) النهاية للرملي مع حاشية الشبرا ملسي ٥/ ٣٥١.

(٣) القَبَلية: بالتحريك، سراة فيما بين المدينة المنورة وينبع. انظر معجم البلدان: ٤/ ١٩.

(٤) جلسيها: نسبة إلى الجَلْس، وهو ما ارتفع من الأرض أو ارتفع من الغور.

(٥) غوريّها: الغور ما انخفض من الأرض.

(٦) رواه أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إقطاع الأرضين، رقم /٣٠٦٢/ ج٣/ ٢٩٢.

في المنع من إقطاعها، وملحقة بالموات في جواز إقطاعها»[١].

أما الحنابلة: فمذهبهم في كل هذا كمذهب الشافعية إلا في إقطاع المعادن الباطنة فظاهر المذهب عندهم، أن إقطاعها لا يجوز[٢]، ولم يجعلوها كالإحياء، قال ابن قدامة: «قال أصحابنا: وليس للإمام إقطاعها، لأنها لا تملك بالإحياء، والصحيح جواز ذلك لأن النبي ﷺ: «أقطع بلال بن الحارث معادن القبلية جلسيها وغوريها...»[٣] ونقل المرداوي عن الحارثي أنه بعد أن ذكر أدلة مجيزي إقطاع المعادن الباطنة، ذكر حديث «إقطاع بلال بن الحارث» فقال: «هذا قاطع في الجواز، والقول بخلافه باطل» وذهب إلى هذا الرأي فقهاء آخرون منهم[٤].

وهذا، إنما هو في إقطاع الإرفاق، أما إقطاع التمليك فلا يجوز بالاتفاق[٥] ومعنى إقطاع الإرفاق أنه لا يملك رقبة المعدن، وإنما يملك به العمل فيه مدة إقامته عليه، وليس لأحد أن ينازعه فيه، ما أقام على العمل، فإذا تركه زال حكم الإقطاع، وعاد إلى حال الإباحة، وكان لغيره أن يعمل فيه، ويكون مالكاً لما يخرجه منه[٦].

وفي بيان هذا المعنى قال الشافعي ﷺ في كتابه الأم[٧]: «ولقد رأيت للسلطان

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٧/ ٤٩٨.

(٢) الكافي لابن قدامة ٢/ ٤٤٤، الانصاف: المرداوي ٦/ ٣٦١.

(٣) المغني لابن قدامة: ٦/ ١٧٥.

(٤) الانصاف: المرداوي ٦/ ٣٦١.

(٥) نهاية المحتاج للرملي ٥/ ٣٥١.

(٦) الأحكام السلطانية: الماوردي ص٣٠٦.

(٧) الأم: للشافعي: ٤/ ٥٠.

أن لا يقطع معدناً، إلا على ما أصف، من أن يقول: أقطع فلاناً معادن كذا، على أن يعمل فيها . . . وإذا عطّلها، كان لمن يحييها العمل فيها».

هذا بالنسبة إلى إقطاع المعدن، أما إذا أحيا أرضاً مواتاً بإقطاع، أو بغير إقطاع، فظهر فيه، معدن فإنه يملكه ظاهراً كان المعدن أو باطناً، ملكاً مؤبداً، لأنه ملك الأرض بجميع أجزائها، ومن أجزائها المعدن، ولكن يشترط في ملكيته للظاهر بالإحياء أن لا يكون قد علم بوجوده قبل الإحياء، أما إذا لم يعلمه فإنه يملكه، وهو المعتمد عند الشافعية[1].

وعند الحنابلة: يملكها إذا كانت جامدة، أما إذا كانت جارية كالقار والنفط ففيه روايتان، أظهرهما: لا يملكها، لحديث: «الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار»، ولأنها ليست من أجزاء الأرض، وكذلك يملكها إن ظهرت قبل الإحياء، لأن الإحياء الذي يملك به، العمارة التي يتهيأ بها المحيي للانتفاع من غير تكرار عمل، وهذا حفر وتخريب، يحتاج إلى تكرار عند كل انتفاع[2].

مذهب المالكية: يرى المالكية أن للمعادن ثلاث حالات: فهي إما أن تكون في أرض غير مملوكة، أو ما في معناها، وإما أن تكون في أرض صالح أهلها عليها، وإما أن تكون في أرض مملوكة.

١ ـ أما المعادن التي في البراري والموات، والأرض المفتوحة عنوة، وكذلك الأرض التي انجلى عنها أهلها، فأمره إلى الإمام يقطعها لمن يرى، بحسب المصلحة.

---

(١) روضة الطالبين للنووي ٥/ ٣٠٣. مغني المحتاج ٢/ ٣٧٣، الأحكام السلطانية الماوردي ص٣٠٦.

(٢) كشاف القناع ٤/ ١٨٨.

وقد ذهب بعضهم إلى أن الأرض التي انجلى عنها أهلها ـ إذا كان أهلها مسلمين ـ تظل لأصحابها، لأن ملكية المسلمين لا تسقط عن أراضيهم بانجلائهم عنها، ولكن المعتمد في مذهبهم أن حكمها حكم ما انجلى عنها أهلها الكفار، ذلك أن المعادن ليست تبعاً للأرض وهم كانوا يملكون الانتفاع بها إرفاقاً، أما الرقبة فما ملكوها، حتى يقال لا تسقط ملكيتهم(١).

٢ ـ ما ظهر من المعادن في أرض الصلح: قال ابن حبيب: يقطعها الإمام من شاء، ونقل ذلك عمن لقي من أصحاب مالك، ووجه هذه القول أنهم إنما صالحوا على ما تقدّم ملكهم لـه وهذه المعادن مودَعة في الأرض، لأنهم لم يعلموا بوجودها، ولا تقدم ملكهم عليها، كما أن الصلح لم يتناولها، فكان للإمام أن يقطعها من شاء.

وقال ابن نافع، وابن القاسم: لا حق للإمام فيها، بل هو لأهل الصلح، وهو الصحيح في المذهب(٢). وهما ـ وإن اتفقا في الحكم ـ إلا أنهما اختلفا في توجيهه.

ـ فوجه ما قاله ابن نافع: أن هذا من جملة أملاكهم، لأنها من أصل الأرض، فتكون كسائر أراضيهم ملكاً لهم.

أما وجه قول ابن القاسم: فهو إنهم إنما صالحوا عليها، فوجب أن يوفّى لهم بما عاقدوا عليه، ولا يقال: إن هذه المعادن لو وجدت في أرض مملوكة للمسلمين، فإن المسلمين لا يملكونها، فينبغي أن لا يمكلها أهل الصلح أيضاً، لأن أهل الصلح إذا صالحوا، وبأيديهم شيء من أموال المسلمين، لم يؤخذ

---

(١) الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٤٨٧، مواهب الجليل ٢/ ٣٣٤، المنتقى: ٢/ ١٠١.

(٢) البيان والتحصيل: لابن رشد ٢/ ٣٩٦، مواهب الجليل الحطاب ٢/ ٣٣٥.

منهم ذلك، وفاءً لهم، فكيف المعدن الذي ليس ملكاً للمسلمين، ولاهو تحت سلطانهم، فهذا أولى أن يبقى لهم[(١)].

أما إذا أسلم أهل الصلح، فإن أمر ما تحت أيديهم من المعادن يرجع إلى الإمام، لأن أحكام الصلح تزول عنهم بإسلامهم، وهذا رواية عن مالك في المدونة، وهو الراجح[(٢)].

هذا بالنسبة إلى ما ظهر من المعادن بعد إسلامهم، أما ما ظهر منها قبل أن يسلموا فتبقى لهم لأنهم قد أسلموا عليها. وإنما كان ما ظهر بعد الإسلام للإمام؛ لأن مالك الأرض لا يملك بملكها ما كان فيها من مجهول لايعلمه، كالمعدن، ولأن المعادن أقدم من ملك المالكين للأرض فلم يملكوا المعادن بملك الأرض، فلما أسلموا، صارت بمنزلة ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، أي صارت فيئاً للمسلمين جميعاً، هذا عند مالك وبن القاسم خلافاً لسحنون، الذي يرى أنه يُملك بملكها ما كان فيها من مجهول لم يعلم به[(٣)].

٣ ـ ما ظهر من المعادن في أرض مملوكة لرجل معين من أهل الإسلام، ففيها ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه للإمام يقطعها من شاء، وهذا قول ابن القاسم، وهو الراجح في المذهب، وسار عليه أصحاب المتون في المذهب وشراحها.

الثاني: أنها لمالك الأرض، وهو قول سحنون وابن حبيب في الواضحة، وقد علمنا وجه قول سحنون، وهو أنه يرى أن من ملك الأرض ملك بملكها كل

---

(١) المنتقى للباجي ٢/ ١٠٢.

(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٤٨٧.

(٣) البيان والتحصيل: لابن رشد ٢/ ٣٩٦ ـ ٣٩٧، التاج والإكليل ٢/ ٣٣٤.

ما كان فيه من مجهول أو معلوم.

الثالث: إن كان عيناً ـ أي ذهباً أو فضة ـ فهو للإمام، وإن كان غير ذلك من الجواهر فلمالك الأرض، قال اللخمي: قال مالك: الأمر فيه للإمام يقطعه لمن رآه.

ذكر في كتاب الجواهر عن ابن القاسم أنه قال: هي مثل معادن الذهب والفضة والسلطان يقطعها لمن يعمل فيها[1]، ووجهة نظرهم في هذا هو شدة الرغبة فيهما، والتقاتل عليهما فهم بنوا حكمهم هذا على المصلحة[2].

فقد انفرد المالكية عن الجمهور ـ كما رأينا ـ فلم يعدّوا المعادن من الأموال المباحة، ولذا لم يتملكها من يستولي عليها، وإنما هي عندهم ملك للمسلمين بسبب استيلائهم على الأرض التي تحوي هذه المعادن، وولايتهم عليها، وهي ليست تابعة للأرض، ولا تملك بامتلاكها، إذ ليس لمثلها تملك الأرض عادة، ولذلك فإن المعادن قد ظهرت في أرض الإسلام، وأرض العرب التي أسلموا عليها، ولم يزل الولاة يقطعونها لغير مالكي الأرض التي هي فيها[3]، واشترط لهذا ـ فقط ـ النظر للمسلمين، وهذا الحكم ـ كما يقول المالكية ـ تقتضيه المصلحة لأن المعادن يجتمع إليها ـ غالباً ـ شرار الناس، فإذا تركت لهم أفسدوا وتفاقمت الفتن وكثر الهرج، لأنها مدعاة إلى التحاسد والتقاتل، فكان الأسلم جعلها للمسلمين درءاً للمفسدة وجلباً للمصلحة[4].

---

(١) البيان والتحصيل: ٢/ ٣٩٧، مواهب الجليل ٢/ ٣٣٤، الجواهر: ٢/ ٢٤.

(٢) الملكية: للشيخ علي الخفيف ص٢٣٩.

(٣) المدونة: للامام مالك ٩/ ١٥٦.

(٤) الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٤٧٨، الملكية: الشيخ علي الخفيف ص٢٣٩.

وإذ كان مستند هذا الحكم هو المصلحةَ فقد قرّر المالكية ـ كالجمهور ـ عدم جواز أن يقطع الإمام ما فيه الرغبة والغبطة، ليختص به شخصاً واحداً من دون الناس(١).

قال الحطاب: «وحيث يكون نظر المعدن للإمام فإنه ينظر فيه بالأصلح جباية وإقطاعاً»(٢).

وأخيراً، بقي أن نقول: إن المالكية لا يجيزون للإمام أن يقطع المعادن تمليكاً، فلا يملّك الامام أحداً رقبةَ المعدن، بل يقطعه إياه إرفاقاً، فليس لمن أقطعها بيعها، ولا تورث عنه، ويكون له الانتفاع بنيلها ما عمل فيها، فإن مات عنها، أو ترك العمل، أو طال عمله فيها ولم يتركها ولا مات عنها، جاز للإمام أن يأخذها منه وأن يقطعها غيره، لأنه لم يستحق المعدن بالإقطاع ملكاً ولا استحق العمل فيه حياته، إلا أن يكون الإمام أقطعها إياه مدى حياته فلا يأخذها منه(٣).

المناقشة والترجيح:

أما سبب الخلاف في جواز إقطاع المعادن في الأرض المملوكة، لغير صاحب الأرض، فيعود إلى اختلاف الفقهاء في أن المعادن هل تعد جزءاً من الأرض وتكون تابعة لها، ومن ثم فإن من يملك الأرض يملك ما فيها من المعادن، ظاهرة كانت أو باطنة، لأنه عندما ملك الأرض ملكها بجميع أجزائها، لذا فليس للإمام أن يقطعها غير صاحبها، وإذا أقطعها كان إقطاعه لاغياً، وعُدّ

(١) الاستذكار لابن عبد البر ٩/ ٥٩.

(٢) مواهب الجليل ٢/ ٣٣٦.

(٣) البيان والتحصيل لابن رشد ٢/ ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

غاصباً ومرتكباً لأمر محرم، أم إن المعادن مستقلة عن الأرض، فيكون لها حكمها المستقل؟.

ذهب الجمهور إلى الرأي الأول، وجنح المالكية إلى الرأي الثاني، وقالوا: إن الذي يملك الأرض لا يملك ما فيها من المعادن، واستدلوا لهذا بظاهر قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾[الأعراف: ١٢٨]، إذ لم يقل: إن الأرض للّه يورثها (وما فيها) من يشاء من عباده، فوجب بحق هذا الظاهر، أن يكون ما في جوف الأرض، من المعادن فيئاً لجميع المسلمين، بمنزلة ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب[١].

ويدل على هذا ـ أيضاً ـ أن المعادن موجودة في الأرض منذ القديم، وهي أسبق في وجودها من ملكية صاحب الأرض للأرض التي فيها المعدن، والمالك للأرض لا يملك بملكها ما فيها من مجهول لا يعلم به، والمعادن كانت موجودة ولكنها كانت مجهولة بالنسبة لمالك الأرض عندما ملكها، فلم يملك المعادن، وهو إنما أعطي الأرض فقط، أي وجهها الذي هو المقصود منها عادة للسكنى والزراعة ونحو ذلك، أما المعادن المستقرة في جوفها، فلم تدخل في ملكيته، وهذا كمن باع سمكة في جوفها جوهرة، ولا يعلم هو بها، ولا المشتري، فإن المشتري لا يملكها، وهي للبائع[٢]، فكذلك المعدن للأمة لأنه وقف عليها، إذ هو إما أن يكون قد دخل في حوزة المسلمين صلحاً فيكون فيئاً لجميع المسلمين، وإما أن يكون دخوله في حوزتهم عنوة، فيكون حكمه أنه وقف لجميع المسلمين.

---

(١) البيان والتحصيل لابن رشد ٢/ ٣٩٧.

(٢) المبسوط للسرخسي: ٢/ ٢١٤ ـ ٢١٥.

وكذلك فإن الولاة لم يزالوا ـ منذ القديم ـ يقطعون المعادن الموجودة في الأرض المملوكة لغير مالك الأرض، فدل على أنها ليست ملكاً لأهلها، وأن أمرها بيد الإمام[1].

ولعل السبب في أن الجمهور جعلوا المعدن تبعاً للأرض، هو أن الأطماع كانت متوجهة ـ في عصورهم ـ إلى الأرض فحسب، وما كان للمعادن أهمية تذكر آنذاك، ويدل على هذا بشكل واضح وصريح قول الإمام الكاساني رحمه اللّه في البدائع[2]: «وأما المائع كالقير والنفط، فلا شيء فيه، ويكون للواجد لأنه ماء، وأنه مما لا يقصد بالاستيلاء...» فقوله: «لأنه ماء» يدل على هوان شأنه عندهم، ويؤكد هذا أن هذه المعادن لم تكن تقصد بالاستيلاء عندهم.

أما المعادن الباطنة، كالذهب والفضة، فكذلك لم تكن لها أهمية كبيرة، ذلك أن وسائل الناس كانت بدائية ـ آنذاك ـ وحيلتهم ما كانت تمكنهم من استخراج الكميات الكبيرة، التي يكون لها شأن، إذ كان غاية ما يتوصل إليه الإنسان ويستخرجه، هو ما يسدّ حاجته، ونادراً ما كان يتمكّن من استخراج كمية تزيد على ذلك، والنادر لا حكم له.

وإذا ثبت هذا علمنا أن علة جعلهم المعدن تبعاً للأرض، هي أن المعدن لم يكن له شأن خطير عندهم، أما اليوم وقد اختلفت الظروف، وتبوأ المعدن المكانة العليا عند الأمم، حتى أصبح هو المقصود أولاً، وكادت الأرض، أو أصبحت فعلاً تبعاً للمعدن، والمعدن هو الذي يقصد بالاستيلاء بالدرجة الأولى، وحرب الخليج الثانية أصدق شاهد على هذه الحقيقة، فإن الذي دفع

---

(١) المدونة: للإمام مالك ٩/ ١٥٦.

(٢) البدائع: للكاساني ٢/ ٦٧.

إلى افتعال تلك الحرب، وما كان فيها من أهوال، وما تبعها من ذيول، هو أن الدول العظمى ـ وخصوصاً أمريكا ـ كان لعابها يسيل على النفط الذي أكرم اللّه به عباده في أطراف الخليج العربي، فأشعلوا فتيلة تلك الحرب ليتوصلوا إلى منابع النفط، فيستولوا عليها، ويصبوه في أوعيتهم، وهذه حقيقة ليست خافية على أحد. وكذلك فإننا إذا أسقطنا النفط من الحساب، فإن معظم أرض الخليج العربي يغلب عليه الجو الصحراوي، والقسم الآخر يلفّه مزيج من حرارة الشمس اللاهبة ورطوبة البحر الخانقة، وهذا يجعل الناس يفرون من تلك الأرض إلى حيث الجو المعتدل، ولكننا نجد العكس تماماً، فإن الناس يتسابقون في الذهاب إلى تلك الديار، ولا يجذبهم إليها إلا شيء واحد، هو معدن النفط الذي أنعش تلك البلاد، وأحال تلك الصحراء المجدبة إلى مرآة تعكس مظاهر الحضارة والرفاهية.

من أجل هذا، أقول: إن العلة التي جعل المعدن ـ من أجلها ـ تبعاً للأرض، قد زالت وتغيرت، فوجب أن يتغير الحكم، ويصبح للمعدن حكمه المستقل عن الأرض التي هو مستقر في جوفها. واللّه تعالى أعلم.

أما مثار الخلاف في إقطاع المعادن في الأرض غير المملوكة، فهي أحاديث ثلاثة، دار حولها اجتهادات الفقهاء، واختلفت آراؤهم باختلاف مواقفهم منها، وفهمهم لها، وهذه الأحاديث هي:

١ ـ ما خرّجه أبو داود والترمذي والبيهقي وابن حبان وغيرهم: «أن الأبيض بن حمّال استقطع رسول اللّه ﷺ ملح مأرب، فأقطعه، فقال الأقرع بن حابس التميمي: يا رسول اللّه، إني وردت هذا الملح في الجاهلية، وهو بأرض ليس فيها غيره، من ورده أخذه، وهو مثل الماء العِدّ بالأرض، فاستقال أبيض

قطيعة الملح، فقال: قد أقلتك على أن تجعله مني صدقة فقال النبي ﷺ: **«هو منك صدقة، وهو مثل الماء العدّ من ورده أخذه»**[١].

٢ ـ ما خرجه مالك في الموطأ وأحمد في مسنده وأبو داود: «أن النبي ﷺ أقطع بلال بن الحارث معادن القبلية، جلسيّها وغوريّها، وحيث يصلح الزرع من قدس، ولم يعطه حق مسلم»[٢].

٣ ـ الحديث الذي رواه أبو داود والبيهقي في السنن الكبرى: «الناس شركاء في ثلاث، الماء والكلأ والنار»[٣].

أما الحنابلة، فكأنه لم يثبت عند متقدميهم حديث إقطاع النبي ﷺ بلال بن الحارث معادن القبلية، إذ لم يروه أحمد في المسند، فلذا لم يجيزوا للإمام

---

(١) سنن الترمذي مع تحفة الأحوذي، أبواب الأحكام، باب ما جاء في القطائع، رقم /١٣٩٥/ ج٤ /٥٢٦/، وقال عنه غريب.

سنن أبو داود ـ كتاب أول كتاب الخراج والإمارة، باب في إقطاع الأرضي، رقم /٣٠٦٢/ ج٣/ ١٧٤.

صحيح ابن حبان، ذكر ما يستحب للأئمة استمالة قلوب رعيتهم بإقطاع الأرضين لهم، رقم /٤٤٩٩/ ج١٠/ ٣٥١.

السنن الكبرى للبيهقي، باب مالا يجوز إقطاعه من المعادن الظاهرة، رقم /١١٦٠٩/ ج٦/ ١٤٩.

(٢) الموطأ مع شرحه المنتقى، كتاب الزكاة، الزكاة في المعادن ج٢/ ١٠١، المسند للإمام أحمد ١/ ٣٠٦. سنن أبو داود، أول كتاب الخراج والإمارة، باب في إقطاع الأرضين رقم /٣٠٦١/ ج٣/ ١٧٣.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي، باب من أقطع قطيعة فباعها، رقم /١١٦١٣/ ج٦/ ١٥٠.

ـ سنن أبو داود، كتاب البيوع، باب في بيع فضل الماء، رقم /٣٤٧٨/ ج٣/ ٢٧٨.

إقطاع المعادن ظاهرة كانت أو باطنة، وفهموا من الأحاديث الأخرى أن المعادن هبة من اللّه تعالى أكرم بها عباده، ليأخذ كل واحد منهم حاجته منها، وأن إقطاعها مناقضة لمقصود الشارع، من التوسعة على العباد، لما في إقطاع بعض الناس من المنع للآخرين من الانتفاع بما أباحه اللّه لهم، وفي هذا يقول ابن عقيل رحمه اللّه تعالى: «هذا من موارد اللّه الكريم، وفيض جوده العميم، فلو ملك بالاحتجار ـ والإقطاع عندهم كالاحتجار ـ ملك منعه، فضاق على الناس، وليس للإمام إقطاعه بغير خلاف عندنا علمناه»[١].

وفي رواية أخرى عندهم أجازوا إقطاع الباطن دون الظاهر، والباطن الذي كالظاهر، وممن أخذ بهذ الرواية ابن قدامة، وقد قطع بصحتها، وبخطأ الرواية الأولى لمخالفتها لحديث بلال بن الحارث، وقال بها الحارثي، والمرداوي في الإنصاف.

وأما الحنفية والشافعية، فقد اتفقوا على القول بجواز تدخل ولي الأمر في توزيع المعادن ـ عن طريق إقطاعها لمن يرى ـ بالجملة، ولكنهم اختلفوا في التفصيل ـ كما رأينا ـ فالشافعي رحمه اللّه نظر في هذه الأحاديث، فرأى أن بينها تعارضاً بحسب الظاهر، ففي حديث بلال بن الحارث جواز إقطاع المعدن، وفي حديث الأبيض المنع من إقطاع معدن الملح، فلجأ إلى التوفيق بين الأدلة، فاستنبط من كلمة «فلا إذن» في الحديث ـ عندما قال الأقرع: «إنما أقطعته الماء العِدَّ» ـ أن سبب إرجاعه ﷺ لما أقطعه، إنما كان لكون المعدن ظاهراً، أي ناجزاً في الطبيعة لا يحتاج في استخراجه، والاستفادة منه إلى علاج ومؤنة، لأن قوله عليه الصلاة والسلام «فلا إذن» عقب قول الأقرع: «إنما أقطعته الماء العدّ»

---

(١) المبدع: لابن مفلح ٥/ ٢٥٢.

إيماء إلى أن العلة في الإرجاع هي كون الملح كالماء العدّ أي الجاري، ومن ثم قاسوا عليه كل معدن ظاهر، ودعموا قياسهم هذا بالحديث الثالث «**الناس شركاء في ثلاث**» فازداد قياسهم بذلك قوة، بتعدد أصوله المتفقة في العلة.

أما المعادن الباطنة، فقد أجازوا إقطاعها، استدلالاً بحديث إقطاع بلال بن الحارث، وبالمفهوم المخالف للعلة التي استنبطوها من الحديثين الآخرين، فأجازوا إقطاع ما سوى الأشياء المنصوص عليها فيهما، وقاسوا عليهاما في معناها.

ـ أما الحنفية، فقد فهموا من حديث إقطاع بلال بن الحارث معادن القبلية، جواز إقطاع الإمام للمعادن، ولكنهم خصصوا هذا بما فهموه من حديث الأبيض بن حمال، وإرجاع النبي ﷺ معدن الملح منه، لأن الناس ينتابونه، ويأخذون حاجتهم منه، وهو بأرض ليس فيها غيره، فلم يجيزوا للإمام أن يقطع ما لا غنى للمسلمين عنه من المعادن، وجعلوا حاجة المسلمين للمعدن، وعدم غناهم عنه هو علة المنع، وهذه هي عين العلة في حديث: «**الناس شركاء في ثلاث، الماء والكلأ والنار**» لأن هذه الثلاثة مما لا غنى للمسلمين عنها.

وكما هو ملاحظ فإن مستند الحنفية والشافعية هو القياس، ولكنهم اختلفوا في العلة التي جعلوها أصلاً يقاس عليه، فالشافعي ـ رحمه الله ـ يميل إلى اتخاذ الوصف المناسب المنضبطِ علةً في القياس، فلذا جعل من كون المعدن ظاهراً مهيئاً للاستفادة منه دون كلفة ومشقة هو العلة، ولم ينحُ منحى الحنفية، لأن علة الحنفية ليست منضبطة، فقد تختلف فيها وجهات النظر، وتتباين الآراء، فيرى بعضهم أن معدناً من المعادن لا غنى للمسلمين عنه، ولا يرى آخرون ذلك، أما ظهور المعدن وبطونه فلا مجال للاختلاف فيه.

هذا، وإن الحنفية يتفقون في المآل مع المالكية في الحكم، لأن منع الحنفية الإمام من إقطاع ما لا غنى للمسلمين عنه، معناه أن الإمام يجب أن يراعي المصلحة، وهذا يتفق مع رأي المالكية الذين اشترطوا على الإمام أن ينظر فيما هو الأصلح، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الذي يحدد أن هذا المعدن مما لا غنى للمسلمين عنه، أو أن بإمكانهم أن يستغنوا عنه، هو الإمام وحده بعد أن يستعين بمعرفة أهل الخبرة والاختصاص، ولكن الفارق بين المذهبين أن الحنفية يجيزون للإمام إقطاع ما لا حاجة بالمسلمين إليه، ويجعلون حقيقة حاجة المسلمين هي علة المنع من إقطاعه، أما المالكية فقد أنزلوا مظنة احتياج المسلمين إلى المعدن منزلة حقيقة الاحتياج إليه، فجعلوا أمر المعادن بيد الإمام وحده، ولم يجيزوا لأحد أن يقدم على الانتفاع بشيء منه، إلا إذا أقطعه الإمام.

فكلا هذين المذهبين ينظر في حكمه إلى المصلحة، ولكن الحنفية كأنهم تحرجوا أن يقولوا إن علة المنع من الإقطاع أو تجويزه هي المصلحة، لأنهم لا يعدون المصلحة مصدراً مستقلاً في التشريع بل يجعلونه فرعاً للاستحسان الذي توسعوا فيه[1]، بعكس المالكية الذين جعلوا المصلحة أصلاً برأسها وعلّلوا بها، ففي هذه المسألة، جعلوا أمر المعادن بيد الإمام وعلّلوا ذلك بأن المعادن يجتمع إليها شرار الناس في الغالب، ويكثر التنافس عليها، وينجم عن ذلك فتن وتهارج، وإزهاق الأرواح والأنفس، فوجب جعلها بيد الإمام ليتصرف فيها وفق المصلحة، وليدرأ بذلك المفسدة التي يغلب على الظن وقوعها، فأنزلوا مظنة

(١) ضوابط المصلحة: د. البوطي ص٣٣١ فما بعد، الاستصلاح والمصالح المرسلة: الأستاذ مصطفى الزرقاء ص٦١.

المفسدة منزلة المفسدة نفسها، وهذا مألوف في اجتهاد مالك رحمه اللّه، وقد مرّ بنا أنه منع من إحياء ما قرب من العامر، إلا بإذن الإمام، تفادياً للخلافات والخصومات، وهذا كله عمل بالمصلحة، ومنهج مالك في الاستدلال بالمصلحة متميّز، فهو لا يلزم نفسه في القياس بأصل معيّن أو بعلة يأخذها من آية واحدة، أو من حديث واحد، ولكنه يتجاوز ذلك إلى التعليل بالمقاصد الشرعية التي تضافرت نصوص الشرع على رعايتها وحمايتها، والقياس الأصولي المعروف في الحقيقة إنما هو عمل بالمصلحة، لكن الذي يحدّد المصلحة فيه، إنما هو نص جزئي، أما المصلحة التي هي أصل في الاستدلال عند مالك فيشهد لها نصوص شرعية كثيرة، وضابط الأخذ بالمصلحة عنده، هو أن لا تعارض الكتاب ولا السنة، ولا أصلاً من أصول الشرع الثابتة[1]، وهذه المسألة ـ وهي جعل أمر المعدن بيد الإمام ـ يصب في مقصد شرعي كلي، هو مصلحة المحافظة على النفس، وهذا من مالك أخذ بالمصلحة الملائمة، وتعليل بالجنس البعيد للمصلحة، وعلّل الشافعي بعين الوصف المناسب. فهو يرى أن النص إذا كان يحتمل أكثر من وجه، فإنه يجب البحث ـ في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس ـ عن الدليل على أن أحد هذه الوجوه هو المراد، وليس غيره، وفي هذا يقول في الأم[2]: «وإن كان للقرآن وجهان، أو كانت سنة رويت مختلفة، أو سنة ظاهرها يحتمل وجهين، لم يعمل بأحد الوجهين، حتى يجد دلالة من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، على أن الوجه الذي عمل به، هو الوجه الذي يلزمه، والذي هو أولى به من الوجه الذي تركه» وهو في حديث الأبيض رأى أن علة الامتناع عن إقطاع معدن الملح هي كونه ظاهراً، قياساً على

(١) ضوابط المصلحة: د. البوطي ص١٦٨.

(٢) الأم للشافعي: ٦/ ٢٠٧.

الماء والكلأ، والحمى التي وردت فيها أحاديث، والشافعي يبحث ما أمكن عن العلة القريبة ليجعلها أصلاً يقيس عليه، ولا يتخذ من المصلحة دليلاً برأسه، وفي بيان هذا نقل عنه إمام الحرمين رحمهما اللّه في البرهان «قد ثبتت أصول معلّلة اتفق القايسون على عللها، فقال الشافعي: أتخذ تلك العلل معتصمي، وأجعل الاستدلالات قريبة منها»، وبعد هذا فإننا إذا تدبرنا كلام الأئمة وأردنا أن نخرج بفهم صحيح له، لنهتدي إلى الرأي الذي نراه أقرب إلى الصواب، وفي هذه المسألة، فإنه لا بد لنا أن نفهم كلامهم في ضوء واقعهم، ثم أن ننظر في واقعنا وأن نفهمه تماماً، ثم أن ندقق النظر فيما قاله الأئمة لنستنبط منه العلة الصحيحة، ونبحث عنها في واقعنا، فإن كانت موجودة فيه حكمنا بما يوافقها، وإلا فإذا تغيّرت العلة بحثنا عن الحكم المناسب في ضوء العلة الجديدة، أي أنه كما قال ابن القيم رحمه اللّه تعالى: «فها هنا نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما، فقه في أحكام الحوادث الكلية وفقه في نفس الواقع. . .» وإلا فإننا إذا لم نفهم الواقع والظروف التي أدلى العلماء بأقوالهم في ضوئها ثم ذهبنا نقلّدهم في ظاهر أقوالهم، مع اختلاف واقعنا عن واقعهم، فإننا سنقع تحت طائلة ما حذّر منه الإمام القرافي[1] رحمه اللّه تعالى بقوله: «. . . والجمود على المنقولات أبداً، ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[2].

وهنا نقول: يلاحظ من كلام الحنفية، وتعليلهم للحكم الذي ذهبوا إليه ـ في أمر إقطاع الإمام للمعادن ـ أن مناط المنع والجواز، إنما هو الإضرار بعامة المسلمين، والتضييق عليهم، أو عدم الاضرار وعدم التضيق، وقد مثّلوا لذلك

(١) الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية ص٤.

(٢) الفروق للقرافي: ف ٣٢٨، ج١/ ١٧٧، أعلام الموقعين لابن القيم: ٣/ ٦٦.

بإقطاع ما لا غنى للمسلمين عنه، كالملح والقير والنفط ـ كما رأينا ـ وهم بهذا، ذكروا بعض المعادن على سبيل المثال، لا الحصر، وقد كانت أمثلتهم قصراً على المعادن الظاهرة. وسبب ذلك، أن المعادن الظاهرة هي التي لم يكن للمسلمين غنى عنها آنذاك، أما المعادن الباطنة، فما كان لها أهمية تذكر، لصعوبة استخراجها، لعدم وجود الآلات والمعدات اللازمة لاستخراجها وتصفيتها، ولذا فإنا نأخذ منهم الضابط الذي وضعوه، لما لا يجوز إقطاعه، وهو ما يضر إقطاعه بالعامة وما لا غنى للمسلمين عنه، وإذا حاولنا أن نفهم هذا الكلام الفهم الصحيح في وضوء واقعنا اليوم، وجدنا أن كثيراً من المعادن الباطنة أيضاً لا يجوز للسلطان أن يقطعها أحداً، لا تمليكاً ولا استغلالاً، إذ أن محافظة الأمم والدول ـ اليوم ـ على كرامتها، وعزتها، بل على مقومات وجودها، متوقف على مدى امتلاكها لهذه الثروات، وحسن استفادتها منها، ولا شك أن تركها بين الأفراد تبديد لأهم مصادر الطاقة، وإذا كان النبي ﷺ قد امتنع من إقطاع الماء العِدّ، لأن فيه إضراراً بأهل مأرب، فلأن يمنع من إقطاع الحديد والذهب والفضة والنحاس مما في إقطاعه إضرار بالأمة كلها، من باب أولى، لأن علة المنع هنا متوفرة، أكثر من توفرها في إقطاعه ملح مأرب. ثم إن الكميات التي كانت تستخرج آنذاك ـ وفق إمكانات ذلك العصر ـ لم تكن بالدرجة التي تذكر من الأهمية، لأنها كانت كميات قليلة، تسد حاجة من استخرجها فحسب، ولا يمكنه أن يستغلها ويتّجر بها، إلا في أضيق نطاق، أما اليوم، فإن بإمكان أفراد قلائل، أن يستخرجوا كميات هائلة من المعادن، بفضل تطور التقنيات، وظهور الآلات الجبارة، التي تملك القدرة على الغوص في أعماق الأرض، واستخراج الآلاف المؤلفة من الأطنان من المعادن، وإن في السماح بذلك لبعض الأفراد، تمكيناً لهم من التحكّم بمصير الأمة، وتوجيهها وفق أهوائهم، ومصالحهم، وإن

أضر ذلك بالأمة ومصالحها. هذا ما ينبغي أن نفهمه من كلام الأئمة، وإلا فإن من الخطأ بمكان أن نجرّ حكم إقطاع المعدن في عصرٍ ما كانت تقصد فيه المعادن بالاستيلاء، وكانت في حكم الماء، إلى هذا العصر الذي غدت فيه المعادن عصب الحياة، والمقصود الأول بالاستيلاء، فقد كان الحكم الذي ذهبوا إليه مبنياً على عرف زمانهم، وقد تغيّر العرف اليوم، فكان لا بد أن تندرج هذه المسألة تحت حكم آخر يناسب أعراف وعوائد الناس اليوم.

أما الشافعية الذين لم يجيزوا إقطاع الظاهر من المعادن، وجعلوها من قبيل المباحات، فإن ملحظهم في هذا، هو أن المعدن الظاهر كالحمى، لا يجوز أن يمنع من الانتفاع به أي إنسان، ولكن العلة التي أجازوا من أجلها الحمى، وهي كونها لمنفعة المسلمين ولمصلحتهم، وليس لشخص الإمام، وبشرط عدم التضييق على الناس، هذه العلة ذاتها موجودة اليوم في المعادن الظاهرة، فإن استئثار الدولة اليوم بالمعدن الظاهر ضرورة، وإن في ترك الناس يأخذون منها تبديداً لثروات الأمة، وتضييقاً عليها بمجموعها، بل لن نكون مُغالين، ولن نعدو الصواب، إذا قلنا إن في ذلك إهلاكاً للأمة كلها، وتمكيناً لأعدائها من الغلبة عليها وإذلالها، فإن الأمم اليوم، تستمد قوتها من امتلاك هذه المعادن بأجمعها، على أن هذا الأمر مرتبط بحاجة الأمة، فإذا أخذت الأمة كفايتها من ذلك، فينبغي أن يعود حكم المعادن الظاهرة إلى الأصل من الإباحة، وعلى الدولة في هذه الحالة أن تسهر على حسن توزيعها بين الناس تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ . . .﴾[الحشر: ٧] فينبغي أن تعطي كل إنسان حاجته مجاناً، دون أن تأخذ أي شيء مقابل ذلك، ويدل على هذا الذي ذكرناه أن النبي ﷺ أقطع الملح أولاً أبيض بن حمال، ولكنه ﷺ أرجعه، عندما علم أن في ذلك تضييقاً على الناس، فإن الإعطاء أولاً دليل الجواز، والمنع ثانياً كان من أجل

التضييق على فئة من الناس، هم أهل مأرب، وإننا نجد في كثير من الأحيان، أن في إقطاع بعض هذه المعادن أو تركها مباحة للناس تضييقاً، على الأمة كلها مجتمعة، ولكل فرد فرد من وراء ذلك؛ فكان هذا أولى بالمنع من ملح مأرب.

ـ أما المالكية، الذين علّلوا حكمهم ـ بجعل أمر المعادن كلها بيد الإمام ـ بالجنس البعيد للمصلحة وبالمقصد الشرعي الكلي، فإنه علاوة على كون هذه المصلحة غير معارضة للكتاب أو السنة أو الأصول الشرعية الثابتة، فإن لها ما يدعمها ويؤيدها من نصوص الكتاب الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ...﴾[الحشر: ٧] فقد عهد من الشرع السعي إلى ردم الهوّة ـ ما أمكن ـ بين الأغنياء والفقراء، وإذا ترك أمر المعادن إلى الناس ليتملّكها من سبق إليها، مع شدة الطمع فيها والتنافس عليها، لسبق إليها الأغنياء والأقوياء، ولمنع منها الفقراء والضعفاء، ولانحصرت ملكية الثروات في أيدي فئة قليلة من الناس، تستقل بالانتفاع بها، وحرم منها الغالبية العظمى من الناس، وهذا خلاف مقصد الشارع، وهذا من قبيل تخصيص النص بالقياس، لأن العلة في جعل ما لم يوجف عليه فيئاً للمسلمين كلهم، هي ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ﴾ ولكونها وصلت إلى المسلمين دون قتال، وهـذه العلة ذاتها متوفرة في المعادن، فإن في تمكين الناس من امتلاكها دون إذن الإمام تمكيناً لجعلها دولة بين الأغنياء فقط، وكذلك فهي موجـودة منـذ القديم، وليس لأحـد يـد في إيجادها، بل هي محض كرم وتفضل من اللّه سبحانه وتعالى على عباده، فلزم أن تكون كالفيء لكافة المسلمين، والأموال العامة أمرها إلى الامام، يتصرف فيها وفق المصلحة.

هذا، واللّه تعالى أعلم.

الفصل الثاني

تدخل الدولة في الإنتاج

المبحث الأول
هل لولي الأمر أن يلزم الناس بأعمال معينة؟

*** مقدمة:**

لا يتأتّى للإنسان ـ مهما أوتي من القوة والطاقات والمواهب ـ أن يستقل بتأمين متطلبات عيشه، وتوفير جميع حاجاته، لكثرة هذه الحاجات وتنوعها، ولهذا كان الإنسان مضطراً إلى أن ينتظم في سلك الجماعة، فقيل عنه «الإنسان مدني أو اجتماعي بطبعه»(١)، ذلك أن الله سبحانه وتعالى شاء أن يخالف بين مواهب الناس وميولهم بقدر اختلاف حاجاتهم وتنوعها، ووفّر دواعي كل قوم على القيام بنوع من المصالح، فزين لكل أمة عملهم، وحبّبه إليهم؛ ليتوجه كل فريق إلى ممارسة العمل الذي ينسجم مع ميله واستعداده الفطري(٢)؛ وليقوم من جراء ذلك التعاون بين الناس فيخدم بعضهم بعضاً من حيث يشعرون أو لا يشعرون، إذ إن مصالح الجماعة إنما تتحقق من خلال سعي الفرد إلى مصلحته هو، وإلى هذه الحقيقة يشير بيان الله ﷻ في الآية الكريمة ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[الزخرف: ٣٢] فقد قال الفخر

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ص٤٨.

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ص٤٧٨.

الرازي[١] رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآية الكريمة: «إنا أوقعنا هذا التفاوت بين العباد في القوة والضعف، والعلم والجهل، والحذاقة والبلاهة، والشهرة والخمول، وإنما فعلنا ذلك لأنا لو سوّينا بينهم في كل هذه الأحوال، لم يخدم أحد أحداً، ولم يصر أحد منهم مسخراً لغيره، وحينئذ؛ يفضي ذلك إلى خراب العالم وفساد نظام الدنيا» ويصدق هذا الكلام قوله عليه الصلاة والسلام: **«لا يزال الناس بخير ما تباينوا، فإذا تساووا هلكوا»**[٢].

وقال الشاعر:

والناس للناس من بَدْوٍ وحاضرة ... بعضٌ لبعضٍ وإنْ لم يشعروا خدم

ونقل القرطبي في تفسيره[٣] عن السّدي وابن زيد رحمهم الله في تفسير الآية: «فيكون بعضهم سبباً لمعاش بعض» وقال الحليمي في تفسير قوله عليه الصلاة والسلام: **«واختلاف أمتي رحمة»**[٤]، أي اختلاف هممهم في الصناعات والحرف[٥].

---

(١) التفسير الكبير: الفخر الرازي ٢٧/ ١٨٠.

(٢) فتح الباري ٣/ ١٩ ذكر ابن حجر هذا الحديث بصيغة الجزم، فقال: «وقد جاء في الحديث: لا يزال الناس. . .» الحديث ولم يذكر سنده ودرجته، ولم أجده في غير الفتح مع طول البحث.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي ١٦/ ٥٦.

(٤) حديث ضعيف، لم يثبت مسنداً، قال في كشف الخفاء ج١/ ٦٤ ـ ٦٥: «رواه البيهقي في المدخل بسند منقطع عن ابن عباس. . . ثم قال: زعم كثير من الأئمة أنه لا أصل له، لكن ذكره الخطابي في غريب الحديث مستطرداً. . . ثم قال: أشعر ـ أي كلام الخطابي ـ بأن له عنده أصلاً».

(٥) إحياء علوم الدين: للغزالي ٢/ ١٥٢، مغني المحتاج ٤/ ٢١٣. وللراغب الأصفهاني =

وبما أن الناس ينبعثون لممارسة الأنشطة والأعمال المختلفة بدوافع ذاتية، فإن الإسلام يفضل أن يطلق لهم الحرية في ذلك، ولا يشترط عليهم إلا شرطاً واحداً، هو أن يكون العمل الذي يقوم به الإنسان عملاً صالحاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱعْمَلُواْ صَٰلِحًا﴾[المؤمنون: ٥١].

وقوله سبحانه: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ﴾[الحج: ٧٧] ومعنى صلاح العمل هو أن يكون عائداً بالخير والنفع على الفرد والمجتمع.

والإسلام يكثر من ترغيب الناس في العمل وحثهم عليه وندبهم إليه بأساليب متنوعة، وذلك ببيان عظيم أجر العامل تارة، وتارة ببيان أن أفضل ما يأكله الإنسان هو ما كان من كسب يده، وأن ذلك سنة الأنبياء عليهم السلام، كما في قوله عليه الصلاة والسلام في صحيح البخاري عن المقدام ﵁ عن النبي ﷺ قال: «**ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي اللّه داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده**»(١). والآيات التي تستثير همم الناس للأعمال الصالحة كثيرة جداً.

والإسلام إذ يكتفي بحثّ الناس على العمل وترغيبهم فيه، ولا يأمرهم به على جهة الوجوب ـ في الأحوال العادية ـ فإنه إنما يكلهم إلى ما جبلوا عليه من سنة اللّه في خلقه ـ وهي وجود الدافع الذاتي عند كل إنسان إلى ممارسة ما فيه مصلحته ـ لتأخذ مجراها الطبيعي، فيخدم الناس بعضهم بعضاً، وتسدّ جميع

= في شرح وبيان الحكمة من هذا الاختلاف في الميول والمواهب ـ كلام نفيس ذكره في كتابه «الذريعة إلى مكارم الشريعة ص٢٦٣، لم أنقله خشية الإطالة.

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري ـ كتاب البيوع ـ باب كسب الرجل وعمله بيده رقم /٢٠٧٢/ ٤/ ٣٨٠.

حاجاتهم في سائر مرافق الحياة، بشكل عفوي. وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي رحمه الله في كتابه الموافقات[1]: «لما كان للإنسان حظ عاجل وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج إليه، وكان ذلك الداعي قوياً جداً، بحيث يحمله قهراً على ذلك، لم يؤكد ذلك، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب ندب، لا طلب وجوب، بل كثيراً ما يأتي في معرض الإباحة، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[البقرة: ٢٧٥] و﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[الأعراف: ٣٢] وما أشبه ذلك.

وكون هذه الأعمال مندوبة على الجملة، إنما هو بالنسبة إلى الأفراد، أما بالنسبة إلى المجموع فإنها من الفروض الكفائية، ومعنى أنها من الفروض الكفائية أن مراد الشارع هو تحقيق حاجة المجتمع من هذه الأعمال والمصالح، بقطع النظر عمن يقوم بها من الأفراد، فإذا قام بها البعض سقط الحرج عن الجميع، وإذا لم يقم بها أحد، أو قام بها عدد غير كاف، أثم الجميع، غير من بذل وسعه في القيام بها[2]. وفي بيان معنى هذا الكلام قال الشاطبي ـ عقب كلامه الذي ذكرناه قبل لحظات: «مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له ـ أي الفرض الكفائي ـ كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعاً الترك لأثموا، لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب»[3]، ويقول الغزالي رحمه الله تعالى في كتابه الوسيط[4]: «وأما البياعات والمناكحات والحراثة والزراعة وكل حرفة لا يستغني الناس عنها

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

(٢) التبصرة: لأبي إسحاق الشيرازي ١/ ٧٢، قواعد الأحكام: للعز بن عبد السلام ص٨٥.

(٣) الموافقات ٢/ ٤٨٠ ـ ٤٨١.

(٤) الوسيط للغزالي ٧/ ٦ ـ ٧.

لو تصور إهمالها لكانت من فروض الكفايات، حتى الفصد والحجامة، ولكن في طباع الناس مندوحة عن الإيجاب، لأن قوام الدنيا بهذه الأسباب، وقوام الدين موقوف على قوام أمر الدنيا ونظامها لا محالـة». بل إن حجـة الإسلام رحمه الله يصرح بأن الفروض الكفائية لا تنحصر في الحرف التي يحتاج الناس إليها، ولكنها تشمل كل علم لا يستغنى عنـه في قوام أمور الدنيا، فقد قال في الإحياء[1]:

«أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب، إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان، وكالحساب؛ فإنه ضروري في المعاملات، وقسمة الوصايا والمواريث وغيرهما، وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد عمن يقوم بها حرِج أهل البلد، وإذا قام بها واحد كفى، وسقط الفرض عن الآخرين، فلا يتعجب من قولنا: إن الطب والحساب من فروض الكفايات؛ فإن أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفايات، كالفلاحة والحياكة والسياسة بل الحجامة والخياطة» ونسب ابن تيمية رحمه الله في كتابه «الحسبة»[2] القول بكون هذه الصناعات من فروض الكفاية إلى غير واحد من أصحاب الشافعي وأحمد رضي الله عنهم.

ولا يجعل الإسلام من القيام بهذه الصناعـات والأعمـال فرضـاً على القادرين على القيام بها ـ سواء كان فرداً أو فئة معينة ـ فحسب، بل يوجب على المجتمع بأسره أن يضطلع بمهمة العمل لتحقيق هذه المصالح، ويوزع هذا الوجوب على سائر أفراده، فيجعل القيام بها مباشرةً واجب الذين يحسنون القيام بها، ويطالب غير القادرين ـ على جهة الوجوب ـ بالعمل على تمكين القادرين

(١) إحياء علوم الدين: الغزالي ١/ ٢٦.
(٢) الحسبة: لابن تيمية ص٥٠٠.

على القيام بها[١].

وتختلف طريقة الإسلام في توجيه الناس إلى القيام بهذه الفروض الكفائية ـ ولا سيما ما يتعلق منها بالأنشطة الاقتصادية ـ عن طرائق النظم الوضعية، التي لا يستجيب لها الإنسان ـ في الغالب ـ إلا تحت قسر خارجي، ولذا كلما سنحت فرصة اهتبلها، فتحايل على القوانين وتملّص من رقابتها وحكمها، فإن الإسلام يتبع في هذا الصدد طريقة فريدة، إذ هو يبدأ ـ بادئ ذي بدءٍ ـ بتنشئة الرقابة الذاتية لدى الأفراد، فيجعل الإنسان رقيباً على نفسه وتصرفاته ويرغبه في العمل الصالح، بما يعد به من الثواب الجزيل والأجر الكبير في الحياة الآخرة، وبالحياة الطيبة في دار الدنيا، كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾[النحل: ٩٧] وبمثل هذا يوجِّه الإسلام نظر الإنسان المسلم إلى الأعلى، ويربط قلبه بالسماء؛ فيصبح تطلّع نفسه إلى ما عند اللّه سبحانه وتعالى من الثواب الأخروي، أكثر بكثير من تعلقها بالمغانم الدنيوية وتطلّعها إليها. ولذا فإن من شأن المسلم ـ الصادق في إسلامه، الذي يبحث عن رضى اللّه سبحانه وتعالى ـ عندما يتوجه إلى أن يتبوَّأ موقعه في المجتمع، من خلال قيامه بممارسة عمل بناء صالح ـ من شأن هذا المسلم، أن يتجه إلى اختيار العمل الذي ينال به الأجر الأكبر في الآخرة، وأن يبحث عنه قبل أن يبحث عما يدرّه هذا العمل من مرابح دنيوية.

ولما كان الأجر على العمل يزداد بمقدار خطورته وأهميته، وما يعود به من فائدة على المجتمع وأفراده، فإن الناس يتوجهون إلى الأعمال التي هي من قبيل فروض الكفايات، لأنها أعظم أجراً، وأرضى للّه سبحانه، ولذا لم يزل

---

(١) الموافقات للشاطبي ١/ ١٥٦ ـ ١٥٧.

العلماء الربانيوّن ينصحون مبتغي العمل، بالتكسب من طريق هذه الفروض الكفائية[١].

ولوجود هذا الدافع الإيماني الأصيل في قلوب المسلمين الأوائل، من السلف الصالح ﵃، ومن ترسّم خطاهم ممن خلفهم ـ زيادة على ما ذكرناه قبلاً من وجود الدافع الذاتي النابع من الجبلة الإنسانية ـ فإننا لم نعهد في عصر النبوة، ولا في عصر الخلفاء الراشدين ﵃، أنه أُلزم أناسٌ بالقيام بعمل معيّن، إذ لم يكن ثمة ما يستدعي ذلك، فقد كانت السنة الإلهية جارية بانتظام، يدعمها قوة الإيمان التي تفيض بها القلوب، فكانت جميع المصالح متوفرة، وسائر المرافق مهيأة، وليس منها شيء مهمل، ولا يعتري شيئاً من ضرورات الناس شائبة نقص.

والشرع في مثل هذه الحال ـ التي تجري فيها الأمور بانتظام وبشكل طبيعي ـ لا يسمح لولي الأمر ولا لغيره أن يتدخل في شيء من أنشطة الناس وأعمالهم، بإلزامهم بعملٍ مّا، ذلك أن من المقررات الشرعية أن الناس أحرار، ولا يجوز أن تقيد حريتهم، ولا أن يمسّ شيء منها إلا بوجه شرعي، والشرع لا يسمح بذلك في الأحوال العادية؛ لأن الشارع يهدف ـ في أحكامه ـ إلى العدل، بتحقيق المصالح وإقامتها، ودرء المفاسد وإزالتها، وسلب أي جزء من حريات الناس بدون حق مفسدة عظيمة، يجب أن تُتجنّب.

وقد نبّه إلى خطورة هذا التدخل غير المشروع العلامة ابن خلدون رحمه اللّه في المقدمة، فقال: «من أشدّ الظلامات وأعظمها في فساد العمران، تكليف

(١) ينظر على سبيل المثال إحياء علوم الدين: الغزالي عن حديثه عن أدب الكسب والمعاش، ٢/ ١٥٢.

الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق»[١].

هذا، ولكن الإسلام يأخذ بعين الاعتبار كل الاحتمالات التي قد تطرأ، فلا يكتفي بإحالة الناس على وازعهم الديني وعلى ما جبلوا عليه، حين طروء خلل أو اضطراب، بل يبادر إلى تلافي الخلل، وتدارك التقصير، من خلال إلزام ولي الأمر بالتدخل، فقد ذكرنا أن القيام بفروض الكفايات، واجب على كل أفراد المجتمع، وإن هذا الوجوب ليتأكد بشكل أكبر على الدولة التي يمثلها ولي الأمر، باعتباره صاحب القوة القاهرة والسلطان النافذ، والأقدر على تحقيق مصالح المجتمع، بإلزام القادرين بالقيام بها، وحملهم على ذلك بالإكراه، إن هم لم يستجيبوا لذلك طواعية[٢].

وفي هذا يقول إمام الحرمين الجويني رحمه اللّه في الغياثي: «إن ارتفع إلى مجلس الإمام أن قوماً في قطرٍ من أقطار الإسلام، يعطلون فرضاً من فروض الكفايات، زجرهم وحملهم على القيام به»[٣].

وربما كان من أسباب عدم طرح هذه المسألة في صدر الإسلام وعصور السلف ـ إضافة لما ذكرنا ـ بساطة حياتهم، فإن الحياة آنذاك لم تكن معقّدة كما هي اليوم، والحاجات كانت قليلة إذا ما قارنّاها بمجتمعنا الحالي، فإن تطور الحياة اليوم زادها تعقيداً، وساهم في نشوء حاجات جديدة كثيرة جداً، فلذا كان طرح هذه المسألة على بساط البحث ـ اليوم ـ ضرورة ملحّة.

---

(١) المقدمة. ابن خلدون ص٢٧١.

(٢) مواهب الجليل: الحطاب ٥/ ١٧٦، فتح الوهاب ـ الشيخ زكريا الأنصاري ١/ ١٠٦.

(٣) الغياثي: الجويني ص: ٢١٠ ـ ٢١١. الاقتصاد الاسلامي: د. محمد عبد المنعم عفر ص٦٩.

وبما أن هـذه المسألـة من المسائل المستجدة، التي لم يرد فيها حكم تفصيلي صريح من الشارع، فإنها تعـدّ داخلة في باب المصالح المرسلة، أي المصلحة التي لم يرد من الشارع ما يشهد باعتبارها والأخذ بها، أو إلغائها وقد يسميها البعض بالمناسب المرسل(١).

ومعنى هذا، أنه يجب أن نجعل الـمصلحة الحقيقية رائدنا في الـبحث، ولا أقصد بالمصلحة ما يراه الناس مصلحة بعقولهم، بعيداً عن هدي الشرع، ولكن أقصد بالمصلحة ما أشارت أدلة الشرع باعتباره، سواء كانت هذه الأدلة الشرعية نصوصاً، أو معدودة في القواعد والكليات الشرعية، التي استنبطت من استقراء أحكام الشرع في المسائل الجزئية.

ولهذا نقول بداية: إننا مهما رأينا أن المصلحة في إطلاق الحرية للناس، ليمارسوا ما يشاؤون من الأعمال، حكمنا بعدم جواز تدخل الدولة لمنعهم والتقييد من حريتهم في ذلك، وإذا كانت المصلحة في تقييد حريتهم، والتدخل لتوجيه أنشطتهم الاقتصادية، حكمنا بوجوب التدخل أو جوازه.

وإذا أردنا أن نسير في دراستنا على بصيرة، وأن نهتدي إلى الصواب في أحكامنا، فإنه يجب علينا أن نحتكم في هذه العملية الاجتهادية، إلى ذلك السلم الفريد، الذي ابتكرته الشريعة وهو سلم المصالح، أو سلم الأولويات.

وأشير هنا، قبل الخوض في تفاصيل المسألة ـ إلى أن ما نجده في الشريعة من وجود ما يسمى بالفروض الكفائية، يعبر عن الروح الجماعية في الشريعة، ومن ثم في المجتمع الإسلامي، فإن تكليف المجتمع بمجموعه بالقيام بهذه

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ٣/ ٣١٥، ٤/ ١٦٧، نهاية السـول للإسـنوي ٣/ ١٣٦، شرح البدخشي على منهاج البيضاوي ٣/ ١٣٥.

الفروض الكفائية ـ التي هي مصالح عائدة بالنفع على المجتمع بأسره ـ دليل على أنه لا مكان في المجتمع الاسلامي لما يسمى بصراع الأضداد، ولا وجود للتضاد في علاقات الأفراد فيما بينهم ـ كما هو الحال في المذهبين الماركسي والرأسمالي ـ لأن الإسلام إذ يجعل من سد ثغور الحاجات في المجتمع، مهمة ولي الأمر وسائر الرعية، فإنه ينطلق من تصوره للمجتمع على أنه كل متماسك، ومن نظرته إلى علاقة ما بين أفراد المجتمع ـ على اختلاف مستوياتهم ـ أنها علاقة تعاون وتلاحم، بل علاقة الجزء بالكل الذي ينتمي إليه، إذ ليس نسبة الأفراد إلى المجتمع، إلا كنسبة الأعضاء إلى الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر، وفي هذا يقول الشاطبي: «وهو نظر من يعد المسلمين شيئاً واحداً»[١]، ولذا فإن الإسلام يوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة ـ إذا تعارضتا ـ كما لو أنهما مصلحتان للفرد نفسه، فيقدم المصلحة الكبرى على المصلحة الصغرى، وفق ما تمليه الحكمة، ويقرره صريح العقل.

ومعلوم أن سلم المصالح يتكون من المقاصد أو الكليات الخمسة، التي هي مقصود الشرع والتي تهدف سائر أحكام الشريعة إلى إيجادها أولاً، ثم رعايتها والمحافظة عليها ثانياً[٢]، يقول الغزالي رحمه الله تعالى: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم»[٣] فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، وفق هذا التسلسل فهو مصلحة، وكل ما يفوت واحدة منها، أو ينقصها فهو مفسدة.

---

(١) الموافقات ٢/ ٦٣٣، ٦٣٤.

(٢) الموافقات: ٢/ ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٣) المستصفى ١/ ٢٨٦.

وكل واحدة من هذه الأصول، أو المقاصد الخمسة، لها وسائل تحفظها، تتدرج في ثلاث رتب.

فهي ـ أي المصلحة ـ إما أن تكون في رتبة الضرورات، وهي: ما لا يستقيم العيش بدونها، وهذه هي المرتبة الأولى.

وإما أن تكون في رتبة الحاجيات، وهي: التي يمكن العيش بدونها، ولكن يقع الناس ـ بفواتها ـ في حرج كبير، وهذه هي الرتبة الثانية.

وإما أن تكون المصلحة من التحسينيات، أو الكماليات ـ وهي: لا يخلّ فقدانها بأمر ضروري أو حاجي.

وهذه هي المرتبة الثالثة والأخيرة[١].

فمهما تعارضت مصلحة المحافظة على المقصد الأول ـ الذي هو الدين ـ مع ما دونه من أحد المقاصد الأخرى، قدم المقصد الأول. وإذا تعارض الضروري مع الحاجي ضمن المقصد الواحد، قدم الضروري على الحاجي، لأن العمل بعكس هذا يودي بالمرتبتين، أي بالمصلحة كلها، لأن الضروري هو الأصل، والحاجي فرعه، والفرع لا يكون بدون أصله. وكذلك إذا تعارضت مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة، ضمن المقصد الواحد وفي المرتبة الواحدة، قدمت مصلحة الجماعة؛ لأن الضرر الذي يحلّ بالجماعة يعم الفرد أيضاً مع الجماعة، ولأن بالإمكان تعويض الفرد عن الضرر الذي يلحق به[٢].

---

(١) الموافقات ٢/ ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٢) ضوابط المصلحة: د. البوطي ص٢٢١، الحق ومدى سلطان الدولة: د. الدريني ص١٣٧.

بعد هذه المقدمة، أقول: إن البحث في مسألة التدخل ـ في إطار الإنتاج ـ يأتي في مطلبين:

* **المطلب الأول:** حكم تدخل الدولة، عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة.

* **المطلب الثاني:** حكم تدخل الدولة، عند تعارض مصلحة فرد مع مصلحة فرد آخر.

* * *

*** المطلب الأول ـ حكم تدخل الدولة عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة: وهنا مسألتان:**

ـ **المسألة الأولى:** تدخل الدولة لإلزام الأفراد ببذل منافع البدن.

ـ **المسألة الثانية:** تدخل الدولة لإلزام الأفراد ببذل منافع المال.

وفيما يلي بيان مفصل لهاتين المسألتين:

المسألة الأولى: تدخل الدولة لإلزام الأفراد ببذل منافع البدن:

أي هل للدولة أن تلزم الأفراد بممارسة أعمال معينة، وإذا كان ذلك جائزاً، فما حدود هذا التدخل؟

إننا إذا تأملنا الأعمال التي يمكن للأفراد أن يمارسوها، وجدنا أن منها ما يلزم لتأمين الضروري من مصالح المجتمع، ومنها ما يلزم لتوفير الحاجي، ومنها ما يلزم لإنتاج الكماليات.

أما في حدود تأمين الكماليات، فليس للدولة أن تتدخل في حريات الأفراد، لتلزمهم بتوجيه طاقاتهم وأنشطتهم إلى إنتاجها وتوفيرها، والسبب في

ذلك، أن مجرد إجبار الفرد على عمل معين، هو سلب لحريته، التي هي مصلحة في مستوى الحاجي، ولا يضحّى بالحاجي في سبيل التحسينيات، أو الكماليات.

أما إذا استدعى الأمر القيام ببعض الأعمال، لتأمين المصالح الضرورية، أو الحاجية، ففيه تفصيل، هذا بيانه:

١ ـ أما الضروريات: فلا بد ممن يقوم بها، وقد علمنا أن ما يتوقف عليه منها قوام معايش الناس وحياتهم، هو من فروض الكفاية، وأن الأمة بمجموعها مخاطبة بها، القادر مخاطب بها مباشرة، وغير القادر مطالب ـ وجوباً ـ بتمكين القادرين ليقوموا بها، وإذا كان الأمر هكذا، فلا شك أن الخطاب موجه إلى ولي الأمر ـ الذي هو الممثل عن الدولة ـ بالدرجة الأولى، وبشكل آكد. ولهذا أمثلة:

أ ـ إذا نشبت حرب بين المسلمين وأعدائهم، وكان في المسلمين فرد، أو فئة معينة يحسنون صناعة الأسلحة، أو لهم خبرة فيها، وكان المسلمون بحاجة إلى الأسلحة، فإن القيام بصناعة الأسلحة يصبح فرضاً عينياً، في حق الفرد الذي يحسنه، إن لم يكن هناك غيره، ويكون من الفروض الكفائية، التي لا بد أن يقوم بها عدد كاف، لسد حاجة المسلمين منها، إن كان هناك عدد يتقن صناعة الأسلحة، يشهد لهذا قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[الأنفال: ٦٠] ولذا، فليس لهؤلاء أن يمتنعوا عن ذلك، وأن يقولوا: إننا أحرار ولا رغبة لنا في ممارسة هذا العمل، وإن هم استنكفوا وجب على الإمام أن يجبر العدد الكافي منهم على صناعة الأسلحة، لأن ولي الأمر ملزم بحمل الناس على الصلاح، باتخاذ كل وسيلة لا تصدم روح الشريعة، أو تناقض

مقاصدها(١)، فكيف إذا كانت تخدم هذه المقاصد وتحافظ عليها؟!. ومن عيّنه الإمام لذلك تعيّن عليه، لأن هنا قام تعارض بين مصلحة الفرد الحاجية ـ التي هي حريته في ممارسة العمل الذي يرغب فيه(٢)، وعدم القيام بما لا يرغب فيه، وبين أعلى مصلحة من مصالح المجتمع الضرورية، وأعظم مقصد شرعي، وهو مقصد الدين، الذي هو المقصد الأول من المقاصد الخمسة، فتقدم مصلحة الدين الضرورية، على مصلحة الفرد الحاجية.

و ـ أيضاً ـ فإن هذا الإجراء من ولي الأمر، واجب بحكم القياس الأولوي، الذي هو حجة شرعية معتبرة، تبنى عليه الأحكام، فإن من المعلوم من أحكام الشريعة، أنه إذا نشبت حرب بين المسلمين وأعدائهم الكفار، فإن للإمام ـ في هذه الحالة ـ أن يعيّن للنهوض بواجب الدفاع عن الإسلام، من يراه قادراً على ذلك، ويتعيّن على هذا الذي عينّه الإمام للجهاد أن ينهض للقيام به(٣) لقوله عليه الصلاة والسلام في الصحيحين: «**إذا استنفرتم فانفروا**»(٤).

وإذا كان الأمر هكذا، فإن من باب أولى أن يجوز للإمام، بل أن يجب عليه، أن يأمر من يجيد صناعة الأسلحة ـ سواء كان فرداً، أو جماعة محصورة ـ

---

(١) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: د. الدريني ص١٧٥.

(٢) ضوابط المصلحة: د. البوطي ص٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ١٣/ ١٢، إحكام الأحكام شرح العمدة لابن دقيق العيد ٢/ ٦١٣، فتح الباري ٦/ ٤٨ ـ ٤٩.

(٤) صحيح البخاري مع فتح الباري: كتاب الجهاد والسير باب وجوب النفير رقم /٢٨٢٥/ ـ ٦/ ٤٦.

صحيح مسلم بشرح النووي: كتابة الإمارة ـ باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير وبيان معنى «لا هجرة بعد الفتح» رقم /٤٨٠٦ ج ١٣/ ٧٣.

بصناعتها، للدفاع عن الإسلام، وحفظ البيضة، ذلك أنه إذا كان للإمام أن يأمر فئة معينة، بالقيام بالفرض الكفائي، ويصبح ذلك واجباً عينياً في حقها، فإن من بابٍ أولى أن يجوز له أن يأمر بالواجب العيني.

٢ً ـ وكذلك إذا احتاج الناس إلى صناعة طائفة، كالفلاحة والنِّساجة والبناء والتجارة فلولي الأمر أن يلزم بذلك، يقول ابن تيمية[١]: «فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر إذا امتنعوا عنه» لأن مصلحة الجماعة مقدمة على مصلحة الفرد، وللقاعدة الفقهية: «يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام» و«الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة» لأن إلزام الأفراد بالأعمال، وإن كان فيه إيقاع لهم في بعض الحرج، فإن الضرر الذي يلحقهم في هذا الإلزام، لا يقارن بالضرر الذي يلحق الجماعة، وكذلك فإن الفرد لا يتضرر بترجيح مصلحة الجماعة، لدخوله غالباً فيهم[٢] ولأن ضرر الخاصة غالباً ما ينجبر بالتعويض[٣].

ـ وكذلك للإمام أن يلزم القادرين على البناء، بإشادة المساكن والمستشفيات والجسور التي لا غنى للناس عنها؛ لئلا تتعرض النفوس للهلاك.

٣ً ـ وللإمام، بل عليه أن يوجه إلى كل اختصاص علمي أو صناعي، من يرى المصلحة في توجيهه إليه وإلزامه به، ويدخل في هذا المبدأ ـ أي تدخل الدولة عند الضرورة لإلزام القادرين بالأعمال المختلفة، إذا لم يكن هناك من يقوم بها ـ ما يتوجه إليه ـ اليوم ـ بعض الدول أو كلها، من القيام بالتخطيط

---

(١) الحسبة لابن تيمية: ص٥٠٢.

(٢) ضوابط المصلحة: د. البوطي ص٢٢١.

(٣) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: د. الدريني ١٣٧.

السابق، لتهيئة كافة الكوادر، وتزويد البلاد بالأيدي العاملة والخبرات اللازمة في مختلف الاختصاصات، التي لا بد منها لنهضة الأمة، فعلى الدولة اليوم أن تقوم بإنشاء المعاهد والمراكز التدريبية التخصصية، وإمدادها بالأعداد الكافية، لسد حاجات الأمة كافة، ويشمل ذلك جميع الصناعات وأنواع العلوم المختلفة، التي لا تستقيم حياة الناس إلا بها، ولا يتم دفع العدوان عن الأمة بدونها[١].

ولولي الأمر أن يلزم بعض من يرى فيهم مخايل النجابة والنباهة والذكاء، بالتخصص في العلوم الشرعية، لأن الناس إن أعرضوا عن تعلم العلم الشرعي، فإنه لن يعرف حق من باطل، ولا عدل من جور، وسيشيع الظلم وتضيع الحقوق، ويذهب الدين كله، وقد علمنا أن في مقدمة واجبات ولي الأمر حراسة الدين. ويكون ذلك أولاً بإعداد الدعاة والعلماء الذين ينهضون بواجب بيان حجة الدين وشرح أحكامه[٢]. يقول الأستاذ محمد سلام مدكور: «ما تصدره الدول في عصرنا من قوانين تقتضي تكليف بعض المواطنين ببعض الأعمال التي يكون فيها مصلحة الدولة، بأجر إلزامي للمكلف بالعمل، وإن لم يكن على وفق رغبته، كل ذلك موافق للتشريع الإسلامي، ومساير للسياسة الشرعية» وللدولة أن تحض الناس على هذا، وأن ترغبهم فيه، ويمكنها أن تلجأ إلى أسلوب الترهيب إذا استدعى الأمر ذلك، لأنه إذا تقاعس الناس عن القيام بالأعمال الضرورية، سيقعون في حرج كبير؛ لأن الجماعة لا تستغني عن الملابس ولا عن معالجة الأبدان من الأمراض، ولا عن غير ذلك، مما به قوام عيشها، والإخلال بهذه الأمور الكلية يؤذن بانقراض المجتمع، ويودي بضرورة من ضروراته، وهي النفس. والإمام

(١) الأحكام السلطانية للماوردي: ص٢٩.

(٢) الحرية الاقتصادية: د. محمود بابللي ص١٤٨ ـ ١٤٩.

لا يلزم الناس بالأعمال المختلفة مجاناً، بل يبذل لهم الأجر العادل، أي أجر المثل لا وكس ولا شطط، حتى لا يتضرر العاملون ولا المجتمع، وفي هذا يقول ابن تيمية[١]: «إذا احتاج الناس إلى من يصنع لهم آلات الجهاد، من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك، فيستعمل بأجرة المثل، لا يمكن المستعملون من ظلمهم، ولا العمال من مطالبتهم بزيادة على حقهم، مع الحاجة إليه» ويقول[٢] أيضاً: «فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجباً، يجبرهم ولي الأمر إذا امتنعوا عنه، بعوض المثل، ولا يمكن من مطالبة الناس بزيادة على عوض المثل» في هذين النصين، يتناول ابن تيمية رحمه اللّه مسألتين:

أولاهما: جواز إجبار ولي الأمر الأفراد على القيام بفروض الكفاية، إن هم تقاعسوا عن ذلك.

والثانية: أن هذا الإلزام، لا يعني هضم حقوق العاملين، ولكن لا بد أن يُعْطَوا الأَجْرَ المناسب، الذي هو أجر المثل، ولا يمكّنون من ظلم الناس، وكذلك لا يمكّن الناس من ظلمهم، فلا يجوز تسخير الناس وإجبارهم على العمل دون أجر؛ لأن ذلك مخالفة للشرع، وهو من الكبائر ففي الحديث: **«ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة... ورجل استأجر أجيراً استوفى منه ولم يوفِّه»**[٣].

---

(١) الحسبة، لابن تيمية ص٥٠٥.

(٢) المرجع السابق ص٥٠٢.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي عن أبي هريرة ﷺ. كتاب الاجارة ـ باب: إثم من منع الأجير أجره، رقم /١٤٣٧/ ج٦/ ١٢١.

وإنما كان هذا الأمر محرماً، وكان من الكبائر، لما يترتب عليه من الضرر الكبير، المؤذن بفساد العمران، وقد أشار إلى خطورة هذا الأمر ابن خلدون رحمه اللّه تعالى في مقدمته[1] بقوله: «ومن أشد الظلامات، وأعظمها في فساد العمران، تكليف الأعمال، وتسخير الرعايا بغير حق، وذلك أن الأعمال من قبيل المتمولات... فإن الرعية المعتملين في العمارة، إنما معاشهم ومكاسبهم من اعتمالهم ذلك، فإذا كلِّفوا العمل في غير شأنهم، واتُخِذوا سخرياً في معاشهم بطل كسبهم واغتُصِبوا قيمة عملهم ذلك، وهو متموَّلهم، فدخل عليهم الضرر، وذهب لهم حظ كبير من معاشهم، بل هو معاشهم بالجملة، وإن تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا عن السعي فيها جملة؛ فأدى ذلك إلى انتقاص العمران وتخريبه».

ولما ينجم عن التدخل من الفساد والظلم وخراب العمران ـ إذا كان بغير حق ـ فإن الشرع لم يجزه إلا في حدود الضرورة، فليس لولي الأمر ـ شرعاً ـ إلزام الأفراد بالقيام بتأمين الكماليات، كصنع آلات اللهو واللُّعب المختلفة، وغير ذلك من وسائل الترفيه، مما لا تقوم به حياة المجتمع وأبنائه، ولا يدفع عنهم بذلك حرج شديد، ومشقة بالغة.

هذا، وإن الإسلام يتميز عن غيره من المبادئ بأنه حتى حين يجيز إلزام الأفراد بأعمال لا تتفق مع رغباتهم، فإنه لا يقضي على آمالهم بذلك، بل يحافظ عليها، وربما يزيد فيها، بما يلبس العمل الذي يُلزم الفرد بممارسته ثوب العبادة، فينطلق إلى القيام به كما يتوجه إلى أداء عبادة مفروضة عليه، أو واجب ناطه اللّه ﷻ بعنقه، فإن الإسلام يربي المسلم، على أن يمارس أسباب معاشه

(١) مقدمة ابن خلدون ص٢٧١.

بدافع وظيفي، لا بدافع من التعشق النفسي(١)، فلذا لا يكون إلزامه بالعمل ـ بحق الشرع ـ مثبطاً لهمته ونشاطه، بل يزيده ذلك اندفاعاً، وإخلاصاً للنية، وإتقاناً للعمل، لأنه يرجو من خلال ذلك ثواب الله ﷻ.

المسألة الثانية: تدخل الدولة لإلزام الأفراد ببذل منافع الأموال: لا يخفى على أحد تعلق الإنسان بالمال، وحرصه عليه، فإن كل إنسان يلمس ذلك من نفسه، ويراه في غيره، والقرآن الكريم يؤكد هذه الحقيقة في كثير من آياته الكريمة، من مثل قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾[آل عمران: ١٤] وقوله تعالى عن الإنسان: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾[العاديات: ٨]، ولذلك تجد الإنسان يكد ويضني نفسه، في سبيل أن يجمع يده على أكبر كمية منه.

وقد كان من رحمة الله ﷻ أن راعى هذا التعشق من الإنسان للمال، فأذن له بامتلاك ما يستطيعه منه، بشرط أن يكون ذلك من سبيل مشروعة، بل إن الله ﷻ ندب الإنسان في كثير من آيات الذكر الحكيم، إلى السعي لتحصيل هذا المال والانتفاع به، وذلك في معرض الامتنان، والتذكير بهذه الرحمة الإلهية بالإنسان، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[تبارك: ١٥].

وقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾[البقرة: ١٦٨] وقوله ﷻ: ﴿كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ﴾[سبأ: ١٥] وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[الأعراف: ٣٢]. فقد أطلق الله ﷻ يد الإنسان، ليتصرف في عمارة هذا الكون، بما جعله خليفة في هذه الأرض، في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[البقرة: ٣٠] وقوله

---

(١) قضايا فقهية معاصرة: د. البوطي ١/ ١٦.

تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[هود: ٦١].

وإن وجود غريزة حب المال في الإنسان لم يكن عبثاً، بل كان لحكمة عالية، ذلك أن قوام حياة الإنسان بهذا المال، ولولا هذا التعشق منه للمال لما سعى في تحصيله، ولما استقامت حياته، ولانقطع النوع الإنساني.

ولم يشأ اللّه ﷻ أن يجعل الإنسان يتوقف في سعيه لجمع المال عند حصوله على كفايته منه، بل جعله يدأب دائماً إلى جمع المزيد، لأن هناك الكثيرين ممن يعجزون عن السعي والعمل لتحصيل لقمة العيش؛ فكان فيما يجمعه القادرون على الكسب ـ زيادة عى حاجتهم ـ سدادٌ لحاجة العجزة.

وكذلك فإن الفرد لا يستطيع أن يقوم إلا بالقليل من الأعمال، والنزر اليسير من حاجاته، فلذا نجد كل إنسان يبتغي الاستكثار من المال، من خلال إنتاج ما يفيض عن حاجته، ليقدمه للآخرين، وليأخذ حاجاته مقابل ما قدمه.

ومن رحمة اللّه ﷻ بالإنسان وإكرامه له أنه جعل لماله حرمة، ومنع الآخرين من أخذه بدون حق، ورضى تام منه، وقد بيّن النبي ﷺ أن حرمة المال كحرمة النفس، بقوله عليه الصلاة والسلام: «**إن اللّه حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا**»[(١)] فقد قرن حرمة المال بحرمة الدم والعرض، وجعل حرمة الكل مغلظة، كحرمة حرم اللّه ﷻ، وحرمة الشهر الحرام ويوم النحر، وإنما ساوى بين حرمة المال وحرمة الدم؛ لأن المال شقيق الروح.

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري والحديث من رواية ابن عمر ـ كتاب الحج ـ باب الخطبة أيام منى رقم /١٧٤٢/ ج٣/ ٧٣٢.

صحيح مسلم بشرح النووي من رواية أبي بكرة عن أبيه كتاب القسامة والمحاربين ـ باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، رقم /٤٣٦٠/ ج١١/ ١٧٢.

ونهى اللّه ﷻ عن أخذ أموال الناس إلا برضى منهم، فقال: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[النساء: ٢٩] وقال عليه الصلاة والسلام: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسٍ منه»(١) ويقول الشافعي رحمه اللّه تعالى: «الناس مسلَّطون على أموالهم، ليس لأحد أن يأخذها ولا شيئاً منها بغير طيب أنفسهم»(٢).

ومع هذه الحصانة التي ضربتها الشريعة على أموال الناس، وندبها إياهم إلى السعي في جمعه، فقد حذّرتهم من الاسترسال وراء شهوة جمع المال، فبيّنت أنه فتنة، قال تعالى: ﴿أَنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾[الأنفال: ٢٨] فقدم فتنة المال على فتنة الولد، وحذره من المبالغة في تعشق المال، إلى درجة أن يصبح غاية، ويذهل عما في هذا المال من الحقوق، فإن اللّه ﷻ جعل في هذا المال حقوقاً، وحذّر من التفريط بها، في مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ۝٩ وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ۝١٠ وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَا ...﴾[المنافقون: ٩ ـ ١١] فليس للإنسان أن يحوز هذا المال لنفسه فقط، وأن يَحجُب غيره عن الانتفاع به، بل إن لمجتمعه فيه حقاً مقرراً شرعاً، نلمس هذا ـ مثلاً ـ في شرعة الزكاة التي فرضها اللّه ﷻ في أنواع مختلفة من الأموال، تؤخذ من صاحب المال كرهاً، إن لم يخرجها طواعية.

وكذلك، فإن الإنسان في تصرفه بهذا المال، لا بد أن يأخذ بعين الاعتبار مصلحة المجتمع، فلا يتصرف فيه على وجه يضر به، كما أن الإضرار بالمجتمع قد يكون باتخاذ صاحب المال موقفاً سلبياً، بأن يحبس هذا المال عنده، فلا يستثمره

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب الحج ـ باب حجة النبي ﷺ، رقم /٢٩٤١/ ج/٨/ ٤١٢.
(٢) مختصر المزني مع الأم: ٩/ ١٠٢.

ولا يستغله في الأعمال والمصالح التي يحتاج إليها المجتمع، كما أن مصالح الأفراد - أيضاً - تؤخذ بعين الاعتبار، عند التصرف في المال. وللدولة أن تتدخل لإقامة التوازن بين المصالح المختلفة عند تعارضها، ولهذا الكلام تفصيل سأبينه فيما يلي، وسأبحث أولاً حكم هذا التدخل، إذا تعارضت مصلحة صاحب المال مع مصلحة الجماعة، وثانياً، إذا حدث تعارض بين مصلحة صاحب المال ومصلحة فرد آخر.

أولاً - التدخل عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة: ولهذا التعارض صور مختلفة، لأن المصلحة - سواء مصلحة الفرد أو مصلحة الجماعة - قد ترقى إلى رتبة الضرورات، وقد تقف عند حدود الحاجيات، أو تهبط إلى رتبة التحسينيات أو الكماليات. والحكم يختلف باختلاف المصلحتين المتعارضتين في الرتبة، وفيما يلي أفصل الحديث في ذلك، مع ضرب الأمثلة.

أ - إذا تعارضت مصلحة صاحب المال الضرورية مع مصلحة الجماعة الضرورية، أو الحاجية، أو التحسينية: أي إذا ترتب على التدخل، إضرار بصاحب المال، وكان هذا الضرر أكبر مما ينتاب الجماعة أو يساويه.

يقرر العلماء - في هذه الحالة - أن حق الفرد يقدّم على مصلحة الجماعة، لأنه صاحب اليد والملك، وحقه مقدم على من لا ملك له ولا يد[١]، ولأن الضرر لا يزال بمثله[٢]، فضلاً عن أن يكون بأكبر منه. ولكن هذه الحالة تدخل في باب الإيثار، ولا يلزم الفرد بأن يؤثر غيره على نفسه، إذا كان ذلك يزهق مصلحته الضرورية، كما لو كان عنده طعام أو ماء، وكان هو بحاجة إليه، لينقذ

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٦٣٢.

(٢) المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ٣٢١. الأشباه والنظائر للسيوطي ص٥٩.

نفسه من الهلاك، وكانت الجماعة أيضاً بحاجة إلى ما عنده لدفع الهلاك عنها فإنه لا يكره على بذل ما عنده للجماعة، لأن ذلك إضرار به، يقول الشاطبي[١] رحمه اللّه: «إنما يكره على البذل من لا يستضرّ به» ولكن له أن يتنازل عن حظ نفسه، ويؤثر غيره على نفسه، وهو أمر محمود شرعاً، كما فعل أبو طلحة ﷺ يوم أحد، إذ ترّس على النبي ﷺ، وكان يقول: «لا تشرف يا رسول اللّه، يصيبك سهم من سهام القوم، نحري دون نحرك»[٢]. وفي هذا يقول الشاطبي[٣] رحمه اللّه: «الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ، وذلك أن يترك حظه لحظ غيره، اعتماداً على صحة اليقين، وإصابة لعين التوكل وتحملاً للمشقة في عون الأخ في اللّه، على المحبة من أجله، وهو من محامد الأخلاق، وزكيات الأعمال، وهو ثابت من فعل رسول اللّه ﷺ، وخلقه المرضي». ونقل عن الإمام النووي رحمه اللّه تعالى أنه قال: «أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه، من أمور الدنيا وحظوظ النفس»[٤].

وعلى هذا، فيجوز للمضطر إيثار غيره من المضطرين بطعامه ـ وإن خاف فوات حياته ـ بشرط أن يكون قصده إنقاذ أخيه، لا جرّ الهلاك على نفسه، فعلى من يؤثر غيره بحظ نفسه أن يتجه منه القصد إلى التصرف بحظه، وهو الطعام، لا إلى إزهاق نفسه، لأن النفس حق اللّه ﷻ، وليست حقه، وفي قصد إزهاقها،

---

(١) الموافقات ٢/ ٦٣٣.

(٢) صحيح البخاري مع فتح الباري ـ كتاب مناقب الأنصار ـ باب مناقب أبي طلحة ﷺ، رقم الحديث /٣٨١١/ ج٧/ ١٦١.

(٣) الموافقات ٢/ ٦٣٤.

(٤) الموافقات ٢/ ٦٣٤.

إخلال بمقصد شرعي، وهو ليس أمراً محموداً شرعاً[١]، ولذلك لم يجز إذا اغتلم[٢] البحر على ركبان السفينة، وعلموا أنه لا سبيل للنجاة، إلا بتغريق شطرهم أو بعضهم، لم يجز الاقتراع، فضلاً عن التبرع بالنفس دون قرعة، لأنهم جميعاً مستوون في العصمة[٣]، والنفس لله تعالى، وليس للإنسان، فليس له التصرف فيها.

ب ـ إذا كان الضرر الذي يلحق صاحب المال ببذل ماله في رتبة الحاجيات، وكانت مصلحة الجماعة في رتبة الضروريات: فإن مصلحة الجماعة هي التي تقدم، لأن الضروري مقدم على الحاجي على كل حال[٤]، فتقديم ضرورة الجماعة على حاجة الفرد، من باب أولى، فإن الضرورة الخاصة مقدمة على الحاجة الخاصة، لأن الضرورة أقوى من الحاجة، كما أن بالإمكان ـ في الغالب ـ التعويض عن الضرر، وانجباره، ورفعه جملة، وشواهد الشرع على هذا متوافرة. فمن ذلك:

١ ـ إذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد: فإن على أهل السلاح أن يبيعوه، ولا يمكّنون من حبسه، لئلا يتسلّط العدو على المسلمين، فيأخذ أموالهم، ويزهق أرواحهم[٥]، فقد وقع هنا تعارض بين مصلحة الجماعة، المتمثلة في المحافظة على عدة ضرورات، هي الدين والنفس والمال، وبين مصلحة الفرد الحاجية، لأن حرية الإنسان في بذل ماله ومنعه والتصرف فيه، وعدم إكراهه على ذلك، من قبيل الحاجيات، فتقدم مصالح المجتمع الضرورية على مصلحته

---

(١) الموافقات: ٢/ ٦٣٦، قضايا فقهية معاصرة: د. البوطي ٢/ ١٦١.

(٢) اغتلم: أي هاج واضطرب. لسان العرب مادة (غلم).

(٣) قواعد الأحكام: للعز ص١٤٣.

(٤) الموافقات ٢/ ٣٣١.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨/ ٨٦.

الحاجية لأن إهدار مصلحة المجتمع الضرورية، هي ـ في الغالب ـ إهدار لمصلحة الفرد الضرورية أيضاً؛ إذ الضرر الذي يلحق بالجماعة لا ينفك عنه الفرد، لأن الفرد جزء من الجماعة وما أصاب الكل يصيب جزأه، وفي رعاية مصلحة الجماعة وتقديمها، رعاية للمصلحة الخاصة ضمناً، كما أشار إليه حديث السفينة[١]، الذي يرويه البخاري[٢] عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها، إذا استقوا من الماء، مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً، ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعاً**».

فهذا الحديث الشريف، يبين أن الإنسان ليس ذا حرية مطلقة في التصرف بماله، إذا تعلق به مصلحة الجماعة، ثم فيه بيان أن مصلحته الحقيقية لا تتم، إلا بمراعاة مصلحة الجماعة أولاً، وأن ما يبدو له من أن حريته في التصرف بملكه، دون النظر إلى مصلحة الجماعة هي المصلحة، إنما هو وهم محض، لأنه يعود عليه وعلى الجماعة جميعاً بالضرر. ثم إن القياس الأولوي يؤكد تقديم مصلحة الجماعة، إذ من المعلوم في الشرع، أن من عيّنهم الإمام للجهاد ـ حال كون الجهاد ـ فرضاً كفائياً ـ يصبح الجهاد واجباً عليهم، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا استنفرتم فانفروا**»[٣] ولقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح

---

(١) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: د. الدريني ص١٣٧.

(٢) صحيح البخاري مع فتح الباري: كتاب الشركة ـ باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، رقم /٢٤٩٣/ ج٥/ ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٣) الحديث سبق تخرجيه: انظر ص٢١٨.

أيضاً: **«على المرء المسلم السمع والطاعة في عسره ويسره ومنشطه ومكرهه وأثرة عليه»**(١)، وإذا كان الجهاد ببذل النفس والمال واجباً إذا أمر به الإمام، فكيف لا يكون بيع ما يحتاج إليه في الجهاد واجباً؟!(٢)

ـ وكذلك فإن قواعد الشرع الكلية تؤكد هذا الذي قرّرناه، من مثل قاعدة: «يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام»(٣) و«الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»(٤) و«إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما»(٥).

٢ ـ إذا اضطر أناس إلى طعام إنسانٍ ما، ولم يكن هو مضطراً إلى هذا الطعام، فإنه يلزم ببذله لهم بثمن المثل، إن ملكوا الثمن، لأن للمضطر ـ إذا لم يكن معه ثمن الطعام ـ أن يأخذه جبراً عن صاحبه بدون ثمن، إذا هو امتنع عن بذله وتقديمه له طواعية(٦)، فالبيع بثمن المثل أولى، وأحرى بالجواز.

٣ ـ إذا اضطر أناس إلى السكن في دار، ولم يجدوا مكاناً يأوون إليه سواه، ولم يكن صاحبه مضطراً إليه، فإنه إذا امتنع عن بيعه أو إيجاره للمضطر، فإن للحاكم أن يتدخل، وأن يجبره على ذلك، ويدفع المضطر ثمن المثل، أو أجر المثل، لا وكس ولا شطط، إن ملكه، وإلا فإن على صاحب الدار أن يؤويهم

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، رقم /٤٧٤٠/ ج١٢/ ٤٣٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ابن تيمية ٢٨/ ٨٦.

(٣) مجلة الأحكام العدلية: ١/ ١٩، المدخل الفقهي: للأستاذ الزرقاء ٢/ ٩٩٥.

(٤) المدخل الفقهي: للأستاذ الزرقاء ٢/ ٩٩٤.

(٥) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٨.

(٦) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٦٢.

فيه مجاناً، إذا لم يملكوا الثمن، وينبغي أن نعلم هنا أنه إذا كان بعض أقارب صاحب الدار، ممن هو في نفقته ـ كابنه مثلاً ـ مضطراً إلى سكناه، واحتاج غريب أيضاً إلى سكنى تلك الدار، وارتقت حاجته هذه إلى حد الضرورة أيضاً، فإن صاحب الدار لا يلزم بتمكين الغريب من السكنى فيها، لأن القريب أولى.

وإنما جاز إلزامه بتمكين المضطر من سكنى داره، التي هو ليس بحاجة إلى سكناها، لأن الضرورات تبيح المحظورات، وكان على المضطر أن يدفع أجرة المثل، لأن الاضطرار لا يبطل حق الغير، فكان لا بد من التعويض، فلا يجوز أن يأخذ صاحب البيت أكثر من أجرة المثل، كما لا يجوز أن يعطى أقل من أجرة المثل، لأنه ظلم له وهضم لحقه، وهو محرم حرمة مغلظة[١] والوعيد عليه مؤكد وشديد، ففي الحديث الشريف المتفق عليه[٢] واللفظ لمسلم، من رواية السيدة عائشة رضي اللّه عنها، أن رسول اللّه ﷺ قال: **«من ظلم قِيدَ شبر من الأرض، طوقه من سبع أرضين»**.

أقول: هذا في حال الضرورة، فضلاً عن الحالات التي لا ترقى إلى درجة الضرورة، بل لا تصل إلى مستوى الحاجة، ومع ذلك يُغصَب صاحبُ الدار دارهَ، ويدفع إليه أجر زهيد ويستعصي المستأجر في داره ظلماً وبغياً، فهذا من أشد أنواع الظلم، الذي يعرّض لسخط اللّه ﷻ، وغضبه في الآخرة، ويجعل

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨/ ١٠٥.

(٢) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب بدء الخلق، باب ـ ما جاء في سبع أرضين، رقم /٣١٩٥/ ج٦/ ٣٥٩.

صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها، رقم /٤١١٣/ ج١/ ٥١.

المجتمع ينزلق إلى مهاوي الذل في دار الدنيا، وفي الحديث: **«إن الله لا يقدس أمة لا يأخذ الضعيف حقه من القوي وهو غير متعتع»**(١).

وما يقال في الاضطرار إلى سكنى الدور يقال في الثياب، إن اضطر إليها، للوقاية من البرد، فإن على من يملكها بذلها للمضطر إليها بثمن المثل، إذا كان يملك الثمن، وإن لم يكن يملكه فكذلك وجب بذله، ومن العلماء من يرى أنه يبذل بقيمته، ويكون ديناً في ذمة المعسر، ومنهم من يرى أنه يجب بذله مجاناً، وهو الراجح عند الشافعية وآخرين. وليس لصاحب الثوب أن يبيعه من غيره، لأن مصلحة المضطر ضرورية، إذ بها حفظ نفسه، ومصلحة البائع في بيع سلعته بكامل حريته ممن يشاء تقع في رتبة الحاجيات(٢).

جـ ـ إذا تعارضت مصلحة الفرد الحاجية مع مصلحة الجماعة الحاجية: فإن مصلحة الجماعة هي التي تقدم، وإن كانت حاجية، لأن القاعدة الفقهية الكلية تقرّر أن «الحاجة العامة، تنزل منزلة الضرورة الخاصة»(٣).

والضرورة الخاصة أعلى رتبة من الحاجة الخاصة في الأهمية والخطورة، فتكون أولى بالرعاية والحفظ، وشواهد الشرع على تقديم المصلحة العامة على

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك. كتاب المناقب. باب ذكر مناقب أبي سفيان بن الحارث بن عبد المطلب، رقم /٥١١٧/ ج٣/ ٢٨٧. السنن الكبرى للبيهقي ـ كتاب إحياء الموات ـ باب سواء كل موات لا مالك له أين كان، رقم /١١٥٨١/ ج٦/ ١٤٥. قال في مجمع الزوائد ج٤/ ٢٥٠: رجاله رجال الصحيح. وتعتعه أي حرّكه بعنف، القاموس المحيط، مادة (تعتع).

(٢) المجموع للنووي ٩/ ٣٩ـ ٤٠، حاشية الشيرواني على التحفة ٩/ ٢٢٢. مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨/ ٩٨، المبدع لابن مفلح ٩/ ٢٠٨.

(٣) المدخل الفقهي العام: الزرقاء ٢/ ١٠٠٧.

المصلحة الخاصة ـ إذا كانت المصلحتان في رتبة واحدة ـ كثيرة.

فمن ذلك:

١ ـ الاحتكار، فقد نهى عنه النبي ﷺ، وحذّر منه أشد التحذير، بقوله: **«المحتكر ملعون»**(١) وبقوله: **«لايحتكر إلا خاطئ»**(٢) فإذا احتكر إنسان، فإن على الإمام أن يدفع إضراره عن الناس، وإن ترتب على ذلك إضرار بالمحتكر على وجه لا يستضر هو به، وقد كان سيدنا علي رضي الله عنه يأمر ولاته بذلك، فقد كتب إلى أحد ولاته: «وامنع الاحتكار فإن رسول اللّه ﷺ منع منه... فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكّل به، وعاقب في غير إسراف»(٣).

ذلك، أنه ما دام بالامكان رفع الضرر عن الجماعة، بحيث لا يتضرر الفرد بضرر أبلغ فإن اعتبار الضرر العام أولى، لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة(٤).

٢ ـ ومن ذلك ما قرّره الحديث المتفق عليه، من عدم جواز بيع الحاضر للباد، والنهي الصريح عن ذلك، بقوله عليه الصلاة والسلام: **«لا يبع حاضر لباد»**(٥).

---

(١) خرجه ابن ماجه من رواية سيدنا عمر بن الخطاب، سنن ابن ماجه مع حاشية السندي، كتاب التجارات، باب الحركة والجلب رقم /٢١٥٢/ ج٣/ ١٤. وهو حديث ضعيف، ينظر حاشية السندي ٣/ ١٤.

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم /٤٠٩٩/ ج١١/ ٤٤، وهو من رواية سعيد بن المسيب عن معمر بن عبدالله.

(٣) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده ص٦١٥.

(٤) الموافقات ٢/ ٦٣٠، ٦٣٢.

(٥) صحيح البخاري مع فتح الباري: كتاب البيوع. باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر من =

٣ ـ ما ورد من النهي عن تلقي الركبان في الحديث الذي خرجه الصحيحان، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تلقوا الركبان**»(١) والنهي ورد عن هذين الأمرين ـ أي بيع الحاضر للباد، وتلقي الركبان ـ صيانة لمصلحة الجماعة، من أن يطغى عليها مصلحة الفرد، قال النووي رحمه الله، في بيان حكمة النهي عن هذين الأمرين، نقلاً عن الإمام أبي عبدالله المازري: «الشرع ينظر في مثل هذه المسائل إلى مصلحة الناس، والمصلحة تقتضي أن ينظر للجماعة على الواحد... فلما كان البادي إذا باع بنفسه، انتفع جميع أهل السوق، واشتروا رخيصاً، فانتفع به جميع أهل البلد، نظر الشرع لأهل البلد على البادي، ولما كان في التلقي، إنما ينتفع المتلقي خاصة، وهو واحد، في قبالة واحد لم يكن في إباحة التلقي مصلحة، لا سيما إذا انضاف إلى ذلك علة ثانية، وهي لحوق الضرر بأهل السوق، في انفراد المتلقي عنهم بالرخص، وقطع المواد عنهم، وهم أكثر من المتلقي، فنظر الشرع لهم عليه»(٢).

٤ ـ ومن أمثلة تقديم مصلحة الجماعة الحاجية، على المصلحة الفردية، في تصرفات الخلفاء الراشدين أن الحرم ضاق بالمصلين، فاضطروا إلى توسعته

= حديث ابن عباس رضي الله عنهما رقم /٢١٥٨/ ج٤/ ٤٦٦.

صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب البيوع باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه من حديث أبي هريرة ﷺ رقم /٣٧٩٤/ ج١٠/ ٤٠٠.

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري: كتاب البيوع. باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر من حديث ابن عباس رضي الله عنهما رقم /٢١٥٨/ ج٤/ ٤٦٦.

صحيح مسلم بشرح النووي: كتاب البيوع باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه من حديث أبي هريرة ﷺ رقم /٣٧٩٤/ ج١٠/ ٤٠٠.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ١٠ ـ ٤٠٣.

والزيادة فيه من أطرافه، فاشترى عمر ﷺ البيوت التي حوله، ومن لم يرض ببيع بيته، أخذه جبراً عنه، ولما لم يقبضوا الثمن، وضعه أمانة في خزانة الكعبة، إلى أن أخذوه، وهدم البيوت وأضافها إلى الحرم. وحدث مثل هذا في المدينة المنورة، وكذلك فعل عثمان ﷺ[١]، فإن الخليفتين الراشدين، لم ينظرا إلى رضى الممتنعين، حين تعارضت مصلحتهم مع مصلحة الجماعة، وقدّما مصلحة الجماعة، وجبر كل منهما ما لحق بالأفراد من الضرر بالتعويض، فدل ذلك على أن مصلحة المجتمع الحاجية، تقدم مطلقاً على مصلحة الفرد الحاجية، إذا أمكن تعويض الأفراد عما فات من مصالحهم.

ويفهم في ضوء هذه الشواهد التي ذكرتها، أن مبدأ تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد مبدأ راسخ في الشريعة، وهذه الأمثلة والشواهد التي ذكرتها، إنما هي أصول يقاس عليها غيرها من المسائل المستجدة على مر العصور، فإذا ظهرت اليوم الحاجة إلى شق طريق، أو توسعته إذا ضاق بالمارة، أو بناء جسر، ووضع خطط لتوجيه الاقتصاد، بالتنسيق بين نشاطات الأفراد المختلفة، كإلزام بعض الناس باستغلال أراضيهم بزراعة مزروعات معينة فيها، مما تحتاج إليه الجماعة، وكذلك بإلزام ذوي اليسار والمكنة ـ إذا استدعى الأمر ـ ببناء معامل، وإنشاء مصانع ومنشآت لإنتاج ما يحتاجه أبناء المجتمع من السلع والمنتوجات، جاز للدولة أن تتدخل، فتلزم الأفراد بكل ذلك، لأنه من قبيل تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، وحتى لو لحق ضرر بالفرد من جرّاء ذلك، فإنه يعدّ يسيراً، مقارنةً بما يصيب الجماعة من الضرر، إذا أهملت مرافقه ولم تؤمّن حاجات أبنائه، كما أن ضرر الفرد يمكن جبره بالتعويض.

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٦٣٠، الملكية للشيخ علي الخفيف ص٨٥ الحرية الاقتصادية: د. محمود بابللي ص١٤٥.

وليس للأفراد، في كل هذه الحالات التي ذكرتها، أن يمتنعوا عما أُلزموا به، ولا لهم الحرية في استغلال أموالهم، واستثمارها فيما يشاؤون من أوجه النشاط الاقتصادي، ابتغاء المزيد من الربح، وإن أضر ذلك بمصلحة الجماعة، لأن هذا من الجشع والأنانية المبغوضين في الإسلام والممنوعين فيه، لأن للّه تعالى حقاً في مال الفرد، وإذا احتاجت الجماعة إلى ماله كان لها فيه حق، إذ حقها هو الذي يعبر عنه بحق اللّه تعالى، فينسب إلى اللّه سبحانه وتعالى، بياناً لخطورة أمره، وتأكيداً على وجوب مراعاته، وتغليظاً لجريمة إضاعته.

وقد تستدعي الحاجة إنشاء مشاريع لا تستطيع الدولة ـ لظروف معينة ـ أن تقوم بها، ويوجد في أفراد المجتمع من يستطيع القيام بها، فإن لولي الأمر أن يلزمهم بذلك، ويزداد هذا الإلزام ويتأكد، بمقدار الحاجة، لأنه مهما اشتدت حاجة الجماعة إلى هذا المال، زاد حقها فيه[1].

وليس في هذا ـ كما رأينا ـ معارضة لشيء من أحكام الشريعة، بل كل ذلك جري على سننها، إن شاء اللّه تعالى. ولا يقال: إنه لم يعهد عن النبي ﷺ أنه فعل شيئاً من هذا القبيل، لأن كل ما في الأمر، أن الحاجة في عصره عليه الصلاة والسلام، لم تستدع هذا التدخل، وهذا الإلزام.

ومن شواهد الشرع التي تدل لجواز ذلك ـ إضافة للشواهد المذكورة سابقاً ـ الحديث الذي ذكرناه سابقاً وهو[2] أن رجلاً كانت له شجرة في أرض

(١) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام: الشيخ محمد أبو زهرة ص١٩٠.

(٢) مختصر سنن أبي داود، أول كتاب الأقضية، أبواب من القضاء، رقم /٣٦٣٦/ ج٥/ ٢٣٩ ـ ٢٤٠. وهو من رواية محمد بن علي عن سمرة بن جندب، وفي سنده انقطاع، لأن الباقر لم يسمع من سمرة.
السنن الكبرى للبيهقي، باب من قضى فيما بين الناس بما فيه صلاحهم، دفع الضرر عنهم على الاجتهاد. رقم /١١٦٦٣/ ج٦/ ١٥٧.

غيره، وكان صاحب الأرض يتضرر بدخوله عليه، فشكا ذلك إلى النبي ﷺ، فأمره أن يقبل بدلها، إن هو لم يتبرع بها، ولكنه لم يقبل، فقال له النبي ﷺ: **«إنما أنت مضار»** وقال لصاحب الأرض: **«إذهب فاقلع نخله»** فهنا، من أجل مصلحة فرد واحد، ورفع الحرج عنه أمر عليه الصلاة والسلام بإتلاف مال صاحب المال، لأنه لم يرض بالتعويض وتعنّت، وأين هذا من حاجة عموم الناس إلى ماله، إذا كان لا يرفع الحرج عنهم إلا بهذا المال، وبذلوا لصاحبه التعويض المناسب؟ ويشهد لهذا الحكم الذي قرّرته في هذه المسألة أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: **«من أعتق شِركاً له في عبد، فكان له مال يبلغ ثمن العبد، قوِّم عليه قيمة العدل، فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق»**(١) فقد حكم النبي ﷺ أن من أعتق حصته، من عبد مشترك بينه وبين غيره من الشركاء، فإنه يقوّم العبد على هذا المعتق، ويعتق عليه بكامله، وإن لم يرض شركاؤه ببيع حصصهم منه، وذلك لمصلحة هذا العبد، لتكميل حريته، فقد ألزم مالك بعضه بأن يبيعه بثمن المثل، وهذا بذل لماله لمصلحة فرد واحد، فأولى أن يلزم ببذل ماله لمصلحة الجماعة(٢).

* * *

---

(١) الحديث في الصحيحين من رواية ابن عمر رضي الله عنهما، ينظر صحيح البخاري مع فتح الباري ـ كتاب العتق ـ باب إذا أعتق عبداً بين اثنين، أو أمة بين شركاء رقم /٢٥٢٢/ ج٥/ ١٨٩.

ـ صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب العتق، باب من أعتق شركاً له في عبد. رقم الحديث /٣٧٤٩/ ج١٠/ ٣٧٤.

(٢) فتاوى ابن تيمية: ٢٨/ ١٠٠.

*** المطلب الثاني ـ تدخل ولي الأمر عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة فرد آخر:**

ولهذه المسألة حالات مختلفة:

الحالة الأولى: إذا كان الضرر الذي يلحق صاحب المال ببذل ماله، أكبر أو مساوياً للضرر الذي يصيب فرداً آخر: ومثال هذا:

أن يكون عند إنسان طعام، هو بحاجة إليه، وكان هناك آخر محتاجاً إلى هذا الطعام، وكانت حاجة الأول إلى هذا الطعام تساوي حاجة الآخر، أو تزيد عليها، فإنه لا يجوز إلزام صاحب الطعام بالتبرع بهذا الطعام، ولا ببيعه، لأن حقه مقدم على حق غيره شرعاً[1]، لأن ههنا ضررين: ضرر يقع على صاحب اليد والملك، وضرر يقع على من لا يد له ولا ملك، ومعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك، وترجيح جانبه[2].

الحالة الثانية: إذا كانت ضرورة فرد تقتضي أن يبذل له صاحب المال ماله، وكان ما يصيب صاحب المال من الضرر يسيراً، ويمكن أن ينجبر، ومثال ذلك: كما لو أن إنساناً احتاج إلى طعام آخر، لإنقاذ حياته، وكان صاحب الطعام في غنى عنه، فإنه يجب عليه أن يبيع هذا الطعام للمضطر إليه، بأجر المثل، إن كان يملك أجر المثل، وإن لم يكن يملكه، وجب على صاحب الطعام أن يتبرع به، وإن لم يفعل ذلك طواعية، تدخل ولي الأمر، ليرغمه على ذلك لأن القواعد الشرعية الكلية تقضي بأن «الضرر الأشد يزال

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٦٤٤.

(٢) الموافقات: ٢/ ٦٣٢ ـ ٦٣٣.

بالضرر الأخف»[١].

و«إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما»[٢] و«يختار أهون الشرين»[٣].

وإنما وجب على المضطر، أن يبذل لصاحب الطعام العوض عن ماله، لأن «الاضطرار لا يبطل حق الغير»[٤].

٢ ـ إذا احتاج إنسان إلى دار ليسكنها، ولم يجد غيرها، وكان صاحب الدار غير محتاج إليها، فإن على صاحب الدار أن يؤجرها للمحتاج إليها بأجرة المثل.

٣ ـ وكذلك إذا اضطر إنسان إلى الانتقال إلى موضع معين، وترتب على عدم حضوره لحوق ضرر كبير به، ولم يجد إلا سيارة معينة، فإن صاحبها يلزم بنقله إلى ذلك الموضع، ولكن بأجرة المثل إن ملكها، لما ذكرنا قبل قليل.

ففي هذه الأمثلة التي ذكرتها، يلاحظ، أن الضرر الذي يلحق الملزم ببذل منفعة ماله يمكن أن ينجبر، وأن يعوّض عنه، وهو ضرر يسير، إذا ما قورن بالضرر الذي يلحق المحتاج إلى منفعة هذا المال، إذ لا يمكن أن ينجبر الضرر الذي يلحق به.

ومن شواهد الشرع، التي تدلّ على هذا الذي نقوله، ما سبق أن ذكرناه من حديث الصحيحين، عن ابن عمر رضي اللّه عنهما قال: قال رسول اللّه ﷺ:

---

(١) مجلة الأحكام العدلية ١/ ١٩.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٨.

(٣) المجلة ١/ ١٩.

(٤) المدخل الفقهي العام: الأستاذ الزرقاء ٢/ ١٠٠٤.

«من أعتق شِركاً له في عبد، فكان له مال يبلغ ثمن العبد، قُوِّم عليه قيمة العدل، فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق»(١).

ففي هذا الحديث الشريف، ألزم اثنان ببذل منافع مالهما، من أجل مصلحة فرد آخر، فإن الحديث يقرر أن عبداً إذا كان مملوكاً لشركاء، ثم أعتق أحد الشركاء شقصه، وكان لهذا المعتِق مال يبلغ قيمة العبد، فإنه يلزم ببذل ما بقي من قيمته إلى شركائه، ليعتق عليه العبد بكامله، فقد ألزمه النبي ﷺ بالتبرع بماله، من أجل إخراج الفرد من وهدة العبودية، إلى صعيد الحرية، ومن جهة أخرى، ألزم الشركاء الآخرين بالتنازل عن حصصهم من العبد بثمن المثل(٢). فقد ألزم الشرع كلا الطرفين، ببذل مالهما، من أجل مصلحة العبد، الذي هو فرد.

ـ ويشهد لهذا أيضاً، ما رواه أبو داود في سننه(٣) من حديث أبي جعفر محمد بن علي، أنه حدث عن سمرة بن جندب، أنه كانت له عَضُدٌ(٤) من نخل،

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري ـ كتاب العتق ـ باب إذا أعتق عبداً بين اثنين أو أمة بين شركاء رقم /٢٥٢٢/ ج٥/ ١٨٩.

ـ صحيح مسلم بشرح النووي كتاب العتق، باب من أعتق شركاً له في عبد رقم /٣٧٤٩/ ج١٠/ ٣٧٤.

(٢) فتح الباري ٥/ ١٩٠ ـ ١٩٣.

(٣) سنن أبي داود، كتاب أول كتاب الأقضية ـ أبواب من القضاء، رقم /٢٤٨٩/ ج٥/ ٢٣٩.

(٤) عضد بفتح العين وضم الضاد أراد به طريقة من نخل كما قال ابن الأثير في النهاية (عضد). وقيل إنما هو «عضيد من نخل» وإذا صار للنخلة جذع يتناول منه، فهو عضيد.

في حائط رجل من الأنصار، ومع الرجل أهله، فكان سمرة يدخل إلى نخله؛ فيتأذى به ويشق عليه، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فأتى النبي ﷺ، فذكر ذلك له، فطلب إليه النبي ﷺ أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، قال: «فهبه له ولك كذا وكذا» أمراً رغبه فيه، فأبى، فقال: «أنت مضار» فقال النبي ﷺ للأنصاري: **«اذهب فاقلع نخله»**.

قال ابن رجب الحنبلي رحمه اللّه: «ففي هذا الحديث. . . إجباره على المعاوضة، حيث كان على شريكه أو جاره ضرر في تركه»(١) ومما يوافق هذا من سيرة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، ما خرجه الشافعي في مسنده(٢) قال: أخبرنا مالك، عن عمرو بن يحيى المزني، عن أبيه، أن الضحاك بن خليفة ساق خليجاً له من العريض(٣)، فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة، فأبى محمد، فكلم فيه الضحاك عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فدعا محمد بن مسلمة، فأمره أن يخلي سبيله، فقال محمد بن مسلمة: لا، فقال عمر: «واللّه ليمرّنّ به ولو على بطنك».

وروى هذا البيهقي أيضاً، في السنن الكبرى(٤)، وقال: «هذا مرسل. وبمعناه رواه أيضاً يحيى بن سعيد الأنصاري، وهو أيضاً مرسل، وقد روي معناه في حديث مرفوع» ففي هذا الأثر نرى أن عمر رضي الله عنه بالغ في تهديد الممتنع عن بذل ماله لمنفعة صاحبه، مع عدم ترتب الضرر عليه، أو لقلة هذا الضرر.

---

(١) جامع العلوم والحكم لابن رجب ٢/ ٢١٩.

(٢) مسند الشافعي ١/ ٢٢٤.

(٣) العريض: واد بالمدينه. ينظر معجم البلدان لياقوت ٤/ ١١٤، معجم ما استعجم. أبي عبيد الأندلسي ٣/ ٩٣٨.

(٤) السنن الكبرى للبيهقي ٦/ ١٥٧.

وأجبره على ذلك، مع أن المحتاج إلى بذل منفعة المال، لم تبلغ حاجته إلى حد الضرورة، فأولى الإلزام بالبذل حال الضرورة.

الحالة الثالثة: إذا لم يكن في بذل المال ضرر على صاحبه، وكان فيه مصلحة للغير: اختلف العلماء في هذ المسألة فمنهم من قال: لا يجبر على بذل منفعة ماله، ولكن يندب له ذلك. ومن هؤلاء أبو حنيفة ومالك، والشافعي في الجديد، واستدلوا بالعمومات التي في الأحاديث، التي تدل على تحريم أخذ شيء من مال المسلم إلا بطيبة من نفسه، وإن قلَّ، وهذا أمر مجمع عليه[١]، من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: **«لا يحل لامرئ من مال أخيه، إلا ما أعطاه من طيب نفس»**[٢].

ومنه أيضاً ما رواه أحمد ابن حبان في صحيحه[٣]: **«لا يحل لامرئ أن يأخذ عصا أخيه بغير طيبة نفس منه»**.

ـ وقال الشافعي في القديم، وأحمد وإسحاق وأبو ثور وداود وجماعة أهل الحديث، وابن حبيب من المالكية[٤]: يجبر صاحب المال على بذل منفعته، إن لم يتضرر بذلك، وكان لغيره فيه نفع.

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد ٢/ ٢٣٦، فتح الباري ٥/ ١٣٩، سبل السلام ٣/ ٦١.

(٢) رواه البيهقي عن ابن عباس، كتاب الغصب ـ باب لا يملك أحد بالجناية شيئاً. . .، رقم /١١٣٠٤/ ج٦/ ٩٦ وقال النووي في المجموع ٩/ ٤٨: رواه البيهقي بإسناد صحيح.

(٣) مسند الإمام أحمد ج٥/ ٧٢ ـ ٧٣، من رواية أبي حرة الرقاشي، عن عمه ﷺ.

صحيح ابن حبان، كتاب الجنايات، رقم /٥٩٧٨/ ج١٣/ ٣١٦ ـ ٣١٧، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/ ١٧١: «رواه أحمد والبزار ورجال الجميع رجال الصحيح».

(٤) بداية المجتهد لابن رشد ٢/ ٢٣٦، شرح النووي على صحيح مسلم ١١/ ٤٩، فتح الباري ٥/ ١٣٩.

واستدل هؤلاء بما خرجه الصحيحان من حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره**»[١] ثم يقول أبو هريرة: «مالي أراكم عنها معرضين؟ والله لأرمين بها بين أكتافكم» قال البيهقي في السنن الكبرى[٢]: «وأما حديث الخشبة فمن العلماء من حمله على ظاهره، لحمل رواته على الوجوب كما ترى، ولم أجد للشافعي قولاً يخالفه، بل قد نص في القديم والجديد، على ما يوافقه» فقد نسب القول بالوجوب إلى القديم والجديد من مذهب الشافعي، وقال أيضاً بعد ذلك «لم نجد في السنن الصحيحة ما يعارض هذا الحكم، إلا عمومات، لا يستنكر أن نخصها، وقد حملها الراوي على ظاهره، وهو أعلم بالمراد». وقال في الحاوي الكبير[٣]: «وقول الراوي في تفسير أحد احتمالات اللفظ إذا تعدّد مقبول، لأنه أعلم بالمراد مما رواه».

واستدل هذا الفريق الثاني، بما رواه البيهقي في السنن الكبرى[٤] من حديث نخلة سمرة بن جندب ـ المار ذكره ـ وفيه أنه عليه الصلاة السلام قال لسمرة: «**أنت مضار**»، وقال رسول الله ﷺ للأنصاري: «**اذهب فاقلع نخله**».

وكذلك استدلوا بأثر عمر ـ المار ذكره ـ وهو أن الضحاك بن خليفة ساق

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري كتاب المظالم باب ـ لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره رقم /٢٤٦٣/ ج٥/ ١٣٨.

ـ صحيح مسلم بشرح النووي كتاب المساقاة ـ باب غرز الخشب في جدار الجار رقم /٤١٠٦/ ج١١/ ٤٨.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي ج٦/ ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٣) الحاوي الكبير للماوردي ٥/ ٣٣ ـ ٣٤.

(٤) الحديث سبق تخريجه ص١٦١.

خليجاً. . . الخ»[١].

وكذلك استدلوا بحديث عمرو بن يحيى المازني عن أبيه، أنه قال: «كان في حائط جدي ربيعٌ[٢] لعبد الرحمن بن عوف، فأراد أن يحوِّله إلى ناحية من الحائط، فمنعه صاحب الحائط فكلم عمر بن الخطاب، فقضى لعبد الرحمن بن عوف رضي اللّه عنهما بتحويله»[٣].

أما الفريق الأول ـ الذي ذهب إلى كون حديث الخشبة يفيد الندب، لا الوجوب ـ فقالوا: إن ظاهر الحديث يفيد أنهم كانوا قد توقفوا عن العمل بهذا الحديث، فلذا قال لهم أبو هريرة ﷺ: «مالي أراكم عنه معرضين؟» أي معرضين عن العمل به، وهذا يدل أنهم فهموا منه الندب، لا الإيجاب، ولو كان واجباً، لما أطبقوا على الإعراض عنه[٤].

وقال في الفتح: قال المهلب من المالكية: «لو كان ـ أي الحديث ـ على الوجوب لما جهل الصحابة تأويله. . . ولولا أن الحكم قد تقرر عندهم بخلافه، لما جاز عليهم جهل هذه الفريضة، فدل على أنهم حملوا الأمر في ذلك على الاستحباب»[٥].

وأجاب الحافظ عن استدلال المهلب هذا، بقوله: «وما أدري من أين له أن المعرضين كانوا صحابة، وأنهم كانوا عدداً لا يجهل مثلهم الحكم، ولم

---

(١) سبق تخريجه ينظر ص١٦٤.

(٢) ربيع: الربيع: النهر الصغير. القاموس المحيط، مادة (ربع).

(٣) الموطأ للإمام مالك مع شرحه المنتقى، كتاب الأقضية، باب: القضاء في المرافق ج٦/ ٤٧.

(٤) شرح النووي على مسلم ١١/ ٤٩.

(٥) فتح الباري لابن حجر ٥/ ١٤٠.

لا يجوز أن يكون الذين خاطبهم أبو هريرة بذلك كانوا غير فقهاء؟، بل ذلك هو المتعين، وإلا فلو كانوا صحابة، أو فقهاء ما واجههم بذلك»[١]. وقد قوّى الشافعي رحمه اللّه مذهبه في القديم، بأن عمر ﷺ قضى به في حديث الضحّاك، ولم يخالفه أحد من أهل عصره، فكان ذلك اتفاقاً منهم على ذلك، ولا شك أن دعوى الاتفاق هذه أولى من دعوى المهلب، لأن أكثر أهل عصر عمر كانوا صحابة رضي اللّه عنهم أجمعين.

وقد كانت أقواله وأحكامه تنتشر، فتبلغ النتاس في سائر الأمصار؛ لطول ولايته ومدة حكمه، ولم يكن كذلك أبو هريرة ﷺ، وإنما كان يلي أمر المدينة أحياناً، أيام مروان ابن الحكم، نيابة عنه، وكان أكثر من في ولايته ليسوا صحابة[٢].

- أما القائلون بالندب، فقالوا: إن هنا تعارضاً - بحسب الظاهر - بين العمومات التي تدل على تحريم مال المسلم إلا برضاه، وبين حديث **«لايمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره»**[٣] ومعلوم أنه، في مثل هذه الحالة، لا بد من حمل العام عل الخاص، بشرط أن يستحكم التعارض، ويتعذر الجمع، ولكن النهي الذي في هذا الحديث، لا يتعين حمله على الوجوب، بل يمكن أن يكون للتنزيه، بل هو أولى، لأن بهذا التأويل يزول التعارض، ويتحقق الجمع بين الأدلة، والجمع بين الأدلة أولى من القول بالتعارض[٤]، وليس ضرورياً أن نفسر شدة إنكار أبي هريرة ﷺ على الناس - لإعراضهم عن العمل بهذا الحديث -

---

(١) فتح الباري ٥/ ١٤٠.

(٢) فتح الباري ٥/ ١٤٠.

(٣) هذا الحديث سبق تخريجه انظر ص٢٤١.

(٤) بداية المجتهد: لابن رشد ٢/ ٢٣٧.

لكونه يفيد الوجوب، فإن الإعراض عما ندب إليه رسول اللّه ﷺ كاف لإثارة الاستنكار الشديد من سلف الأمة الصالحين من غير الصحابة، فضلاً عن الصحابة الكرام رضوان اللّه عليهم أجمعين.

ورد القائلون بالوجوب هذا التأويل، بأنه إنما يلجأ إلى التأويل، عندما يتعذر الجمع بين الأدلة، والجمع هنا غير متعذر، بل هو ممكن، وذلك بأن نحمل الأدلة العامة على تحريم أخذ مال الإنسان إلا برضى نفسه، على هذا الحديث الخاص، لا سيما، وقد أخرج من هذا العموم أشياء كثيرة، كأخذ الزكاة، وحق الشفعة، وإطعام المضطر، ونفقة القريب المعسر، والزوجة وكثير من الحقوق المالية الأخرى[1]. ويشهد لهذا أيضاً حديث نخلة سمرة ـ الذي سبق ذكره ـ وقد نقل ابن رجب في جامع العلوم والحكم، عن الإمام أحمد رضي الله عنه، أنه قال بعد أن ذكر له هذا الحديث: «كل ما كان على هذه الجهة، وفيه ضرر، يمنع من ذلك، فإن أجاب وإلا أجبره السلطان، ولا يضر بأخيه في ذلك، فيه مرفق له»[2] وإن فهم عمر رضي الله عنه وفعله يؤيده، فقد أخذ حديث الخشبة على ظاهره، وعدّاه إلى كل ما يحتاج الجار إلى الانتفاع به، من دار جاره وأرضه[3]، فقد مر معنا، كيف أنه قضى لعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه بتحويل ربيعه المار في حائط أحد الناس، إلى ناحية أخرى من حائطه، لما فيه من النفع لابن عوف، وكونه غير ضار بصاحب الحائط، فدل هذا، على أنه يجوز للسلطان أن يتدخل، في مثل هذه الحالة لإجبار صاحب المال على بذل منفعة

(١) سبل السلام للصنعاني ٣/ ٦١.

(٢) جامع العلوم والحكم لابن رجب ٢/ ٢١٨.

(٣) فتح الباري ٥/ ١٤٠.

ماله، إن كان ذلك لا يضر به، وكان فيه نفع لغيره. بل إن عمر ﷺ، بالغ في هذا الأمر، فتدخل بقوة، وهدّد محمد بن مسلمة بالعقوبة، وأغلظ له في القول حين أبى على الضحاك بن قيس أن يمر في أرض محمد بن مسلمة خليجاً ـ مع أن فيه نفعاً للضحاك، وهو غير ضار بمحمد بن مسلمة ـ وذلك عندما قال له: «واللّه ليمرنّ به ولو على بطنك».

وقد روى أصبغ عن ابن القاسم رحمهما اللّه تعالى، أنه لا يؤخذ بقضاء عمر على محمد ابن مسلمة في الخليج، ويؤخذ بقضائه لعبد الرحمن بن عوف في تحويل الربيع، وذلك أن ابن القاسم رأى أن تحويل الربيع أيسر من أن يمر عليه بطريق لم يكن قبل[(١)].

ولكنني لا أرى موجباً للتفريق بين الأمرين، إذ في كلا الحالتين لا ضرر على صاحب الأرض، وفيه نفع لصاحبه وما دام أن صاحب الأرض لا يتضرر، فمعنى هذا أنه قد تمحّض لديه القصد إلى عدم التعاون مع أخيه، والإضرار به، والضرر ممنوع شرعاً، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا ضرر ولا ضرار**»[(٢)]، وقد رجح طائفة، منهم ابن عبد البر وابن الصلاح، أن معنى الضرار، هو أن يدخل

---

(١) بداية المجتهد ٢/ ٢٣٧.

(٢) حديث «لا ضرر ولا ضرار» من رواية أبي سعيد الخدري ﷺ قال عنه الحافظ ابن رجب الحنبلي حديث حسن. فقد رواه ابن ماجه عن عبادة بن الصامت ـ كتاب الأحكام ـ باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره رقم /٢٣٤٠/ ج٣/ ١٠٦. الحاكم في المستدرك، كتاب البيوع، رقم /٢٣٤٥/ ج٢/ ٦٦ قال: صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه.

والحديث حسن بطرقه وشواهده وقد تلقى العلماء معناه بالقبول حتى عدوه من أهم القواعد الكلية التي تبنى عليها الشريعة جملة.

على غيره ضرراً بما لا منفعة له به، كمن منع ما لا يضره، ويتضرّر به الممنوع[١]، وقد أمر اللّه ﷻ بالتعاون فقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾[المائدة: ٢]. وفي الصحيحين عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول اللّه ﷺ: **«المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضاً»**[٢].

وحديثنا هذا كله، فيما إذا تعيّن مال إنسان واحد لينتفع به آخر، أما إذا كان هناك أناس عديدون، ويمكن لكل واحد منهم أن يسد حاجة هذا المحتاج، ببذل منفعة مالهِ لهُ، فإن لولي الأمر ـ إذا امتنع الجميع عن مدّ يد العون لأخيهم ـ أن يعيّن أحدهم، فيلزمه بمساعدة صاحبه المحتاج، ويتعيّن على هذا الذي عيّنه الإمام، الاستجابة لأمر الإمام وحكمه.

* * *

المبحث الثاني
هل لولي الأمر التدخل لمنع الأفراد من ممارسة بعض الأعمال؟

*** مقدمة:**

رأينا ـ فيما سبق ـ أن الإسلام يدعو إلى العمل، ما دام صالحاً ومفيداً ويترك للفرد الحرية في سلوك مختلف سبل الكسب المشروع، دون أن يغلق في وجهه أي باب من أبواب هذه السبل. وكذلك فإن الإسلام إذ يحث الناس

---

(١) جامع العلوم والحكم ٢/ ٢١٢.

(٢) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب المظالم، باب نصر المظلوم، رقم /٢٤٤٦/ ج٥/ ١٢٥.

صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البر والصلة، باب ـ تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، رقم /٦٥٢٨/ ج١٦/ ٣٥٥.

على العمل، فإنه يبارك لهم ما يجنونه من ثمرات، من جراء ما يبذلونه من جهد، وذلك بتمليكهم نتائج أعمالهم وجهودهم.

ولا شك، أن أول ثمرة من ثمرات تملّك الإنسان لنتائج عمله وجهده، هو تخويله حرية التصرف بهذا الملك، وتسليطه عليه دون غيره، ذلك أن الملك كما عرفه الأستاذ مصطفى الزرقاء رحمه اللّه: «اختصاص حاجز شرعاً يسوغ صاحبه التصرف إلا لمانع»[1]، ومعنى هذا أن الشارع ـ بمقتضى حق الملكية، الذي يمنحه للإنسان، يخوله حرية التصرف فيما يملك ويسلطه عليه، ويحجز غيره عن مزاحمته أو الانتفاع به، إلا بإذن من المالك أو بحكم الشرع[2].

ـ فالإسلام، إذن ـ يشرع الأبواب المختلفة للكسب ابتداءً، حتى إذا ما قام الإنسان بترجمة ما يبذله من عمل وجهد، إلى مال وثروة أو متاع، أباح له الإسلام أن يستغل هذا المال على الوجه الذي يشاء، وأن يتصرف فيه وفق ما تمليه عليه رغبته ومصلحته، ما دام ذلك في الحدود المشروعة، التي حددها الشرع. وليس لأحدٍ ـ أيّاً كان، حاكماً أو غير حاكم ـ أن يفرض عليه سلوك سبيل معينة للكسب، ولا أن يلزمه بأن يستغلّ ثروته في وجه معين من أوجه استغلال الثروة ونمائها.

إذن، فالأصل، والقاعدة العامة في هذه المسألة، أن الناس أحرار فيما يأتون وما يذرون من الأعمال والمعاملات، ما دامت مأذوناً بها شرعاً.

وفي هذا من الإسلام نظر إلى ذلك الشعور الفطري الأصيل لدى الإنسان، وهو تعشّقه للحرية، وحبه للتملّك، ورغبته في الاستئثار بنتائج عمله، والتمتع

(١) المدخل الفقهي العام: الأستاذ مصطفى الزرقاء ١/ ٣٣٣.
(٢) الملكية للشيخ علي الخفيف ص١٩.

بثمرات جهده. ولكن الإسلام - إلى جانب هذا الذي نقول، وبما هو رسالة عالمية - يصبغ الانسان المسلم بصبغته فيجعله منفتحاً على مجتمعه الذي من حوله، بل على الإنسانية كلها، وذلك بما يربيه عليه من تعاليمه ومبادئه، فيخلق فيه إرادة الخير للآخرين، ويغرس فيه الرغبة في التعاون معهم، وإننا إذا جُلنا بأنظارنا في نصوص الشريعة، فإننا سنظفر بنصوص واضحة وصريحة، تؤكد رسوخ هذه الروح الاجتماعية في التعاليم الإسلامية، وهي نصوص لا تعود على الأصل - الذي هو الحرية - بالنقض، ولكنها تشكل الاستثناء، الذي لا بد منه، لإيجاد التوازن في المجتمع، للسير به على الجادة الوسطى، وليتّسم أبناؤه بالوسطية، التي هي أول سمة من سمات الإسلام الأمة الإسلامية، ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[البقرة: ١٤٣]. ومما يزيد هذه الحقيقة جلاء، أن الإسلام لا يعرف المجتمع الذي يعيش فيه الفرد منغلقاً على نفسه، وفي عالم خاصٍ به هو، بمعزل عن الآخرين، يسعى لاهثاً وراء مصلحته الشخصية، ويغذّي أنانيتّه، دون مراعاة لمصالح الآخرين، فإن الاسلام الذي يمنح الحقوق للأفراد - وفي مقدمتها حرية العمل، والتصرف فيما يملك - لا يمنح هذه الحرية للأفراد مطلقة من أي قيد، بل يقيد هذه الحرية بقيد واحد، هو عدم الإضرار بالآخرين، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا ضرر ولا ضرار**»[1].

فحرية الفرد إذن مصونة، ومصلحته مكلوءة بالحفظ والرعاية، ما دامت هناك مسايرة بينها وبين مصلحة الجماعة، حتى إذا ما تمادى الفرد في استغلال هذه الحرية، وانحرف بها - في طريق سيره إلى مصلحته الشخصية - عن الجادة المستقيمة، وحاول أن يتخذها أداة للإضرار بالآخرين، تدخل الإسلام، إما

(١) الحديث سبق تخريجه انظر ص١٦٨ .

مباشرة، بالنصوص الآمرة، وإما بشكل غير مباشر، عن طريق تكليف ولي الأمر مهمة المسؤولية عن إقامة التوازن في المجتمع، ليضع في طريق هذه الحرية الجامحة، الحواجز الكفيلة بوقاية المجتمع، ومصالح أبنائه من أن ينالها أذى أو انتقاص.

وإن فيما نص عليه الفقهاء في تعريف الملكية أو الملك، بأنه «قدرة يثبتها الشارع ابتداء على التصرف»(١)، أو إنه «علاقة شرعية بين المالك والمال»(٢) إشارة إلى أن هذا الملك، مهيأ لأن يقيّد بالقيود الشرعية، التي تفرضها المصادر الشرعية المختلفة من الاستحسان والقياس والعرف والمصلحة، لأنه إذا كان منحة أو حقاً مصدره الشرع، كان إليه تحديده وتوجيهه الوجهة التي قصد إليها الشارع من شرعه، وقد شرعه لمصلحة الناس(٣).

وفيما يلي، سأبيّن موقف الشريعة الإسلامية من مسألة تدخل ولي الأمر لمنع الأفراد من ممارسة بعض الأعمال، إذا ترتب عليها ضرر بالآخرين، سواء كان هذا الضرر واقعاً على الفرد أو على الجماعة، وسأقسم الحديث فيه إلى مطلبين اثنين:

* * *

*** المطلب الأول ـ تدخل ولي الأمر لمنع الأفراد من ممارسة بعض الأنشطة الاقتصادية، إذا كان ذلك يضر بمصلحة المجتمع:**

وإن هذا الضرر إما أن يصيب المجتمع في مصالحه التحسينية أو ما يسمى بالكماليات، وإما أن يلحق بمصالحه الحاجية، وإما أن يطول مصالح المجتمع

---

(١) شرح فتح القدير ٦/ ٢٤٨.

(٢) الملكية: الشيخ علي الخفيف: ص٢٠ ـ ٢١.

(٣) المرجع السابق.

الضرورية، ولكل حالة من هذه الحالات تفصيل، هذا بيانه.

أولاً ـ إذا كان النشاط الاقتصادي الذي يقوم به الفرد، يمسّ مصلحة ضرورية من مصالح المجتمع: فإن مصحلة الجماعة هي التي تقدم، من أي المقاصد الخمس كانت هذه المصلحة، ذلك أن الأعمال الاقتصادية، واستغلال الأموال يرجع إلى المقصد الأخير من المقاصد الخمس فهو يأتي في أدنى درجات سلم المقاصد، ومصالح الجماعة مقدَّمة على مصلحة الفرد، أما بالنسبة للمقاصد الأربعة الباقية، فالأمر واضح، لأن كل واحد منها أقوى في ذاتها من مصلحة المال، وأما إذا كان التعارض بين مصلحة الجماعة المالية، الواصلة إلى درجة الضرورة، فكذلك تقدم مصلحة الجماعة بشرط سبق أن ذكرناه، وهو أن لا يترتب على ذلك بالجالب أو الدافع مضرة لا تنجبر، بأن يترتب على منعه من ذلك إزهاق روحه مثلاً. أما إذا كان يمكن جبر ما يلحقه من الضرر بالتعويض، فيجب تقديم مصلحة الجماعة، كما سبق أن نقلنا عن الإمام الشاطبي رحمه اللّه. ولنبين هذا بضرب الأمثلة:

١ ـ إذا ترتب على العمل الذي يقوم به الفرد إضرار بمصلحة الدين، كما إذا عمد شخص إلى الاتجار بالبضائع التي فيها هدم للدين، وإضرار بالقيم والأخلاق، كأن يبيع وينشر كتباً فيها تشكيك بالدين، أو استهزاء به وبالأخلاق، أو مجلات وصحفاً، أو أفلاماً خلاعية، تدعو إلى إشاعة الفاحشة والفجور بين الناس، فإن من الواجب على ولي الأمر، أن يتدخل للضرب على يد هذا الذي يسعى بالفساد، وأن يمنعه من ممارسة مثل هذه الأعمال، فإن مصلحة الدين مقدمة على مصلحة المال، وإن ما دون الدين من المقاصد، يضحّى بها كلها، من أجل بقاء الدين والمحافظة عليه، ويدل لهذا مشروعية الجهاد، بل

فرضيته، ووجوب الجود بالنفس، إذا ترتب على ذلك سلامة الدين، فإذا كانت النفس تبذل في سبيل سلامة الدين، فكيف لا يتنازل عن شيء من المال من أجل ذلك؟!.

ومن الأدلة التطبيقية ـ التي تشهد لهذا الذي قررّته ـ من سيرة الخلفاء الراشدين، ما فعله سيدنا عمر ﷺ، من منعه أعلام المهاجرين من الخروج من المدينة إلا بإذنه، وإلى أجل[١]، وعمر ﷺ، إنما كان يفعل هذا لمصلحة الدين، حتى يستشيرهم فيما يحدث من المسائل، لمعرفة حكم الشريعة فيها، فقد كان من دأبه ﷺ ـ لشدة احتياطه في الدين ـ أنه كان يجمع أعلام الصحابة ﷺ، ويعرض عليهم المسائل المستجدة، التي يبحث عن حكم الشرع فيها، حتى يروى عن الشعبي والحسن وأبي حصين رحمهم الله أنهم قالوا: «إن أحدكم ليفتي في المسألة ولو وردت على عمر بن الخطاب ﷺ، لجمع لها أهل بدر»[٢]. ويضاف إلى الحاجة إلى علمهم لبيان الأحكام الشرعية، أن عمر ﷺ كان يخشى عليهم ـ إن هم خرجوا إلى البلاد الأخرى ـ أن تستهويهم زينة الدنيا، فيؤثر ذلك فيهم، ويبعدهم عما هم فيه، من صفاء النفس وطهارتها، وعدم تلوّثها بالدنيا وزخارفها. وهذا من عمر ﷺ نظر دقيق، اعتمد فيه المصلحة الراجحة، ولم يأخذه من نص جزئي في الشرع، ولكنه استنبطه من كليات الشريعة، واعتمد في ذلك أيضاً، على فهمه ـ لما يسميه العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى ـ نفس الشرع[٣].

---

(١) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: د. الدريني ص١١٢، طبعة جامعة دمشق.

(٢) المجموع: للنووي ١/ ٦٩.

(٣) قواعد الأحكام للعز ص٦٤١.

٢ ـ أما عندما ينجم عن تصرفٍ ما، أو عن نشاط اقتصادي ما، حيف يحيق بمصلحة المجتمع المالية، فإن مصلحة الجماعة كذلك تقدّم، لأن منع الفرد من هذا التصرف، يمكن أن ينجبر بممارسة عمل آخر، فلذا لا يسمح له أن يضر بمصلحة الجماعة، وكذلك فإن ما يلحق بالجماعة من الضرر، سيصيب هذا الفرد أيضاً، لأنه جزء منها، وواحد من أفرادها.

ومن الأمثلة التطبيقية لهذا في واقع الحياة اليوم، ما تقوم به الدول ـ أحياناً ـ من فرض حظر على استيراد بعض السلع من الخارج، إذا ترتب على ذلك إضرار بالاقتصاد الوطني وبيان كيفية هذا الإضرار، هو أن شراء السلع الأجنبية لا بد أن يكون بما يسمى بالعملة الصعبة، والحصول على هذه العملة، يكون بشرائها بالعملة الوطنية، وكلما زادت كمية السلع المستوردة، زادت الحاجة إلى العملة الصعبة، أو (القطع النادر)، فتزداد الرغبة فيه، ويكثر عرض العملة الوطنية في الأسواق، لصرفها بالقطع الأجنبي، ولابد في هذه الحالة ـ وفق قانون العرض والطلب ـ أن تضعف قيمة العملة الوطنية وتهبط، وهذا قد يؤدي إلى كوارث اقتصادية، تخنق الأمة في كثير من الأحيان، وتهدّد أمنها واستقرارها على كافة الأصعدة، وتزجّ بها في أودية الهلاك.

ويدخل في هذا أيضاً، المنع من استيراد بعض السلع الأجنبية، حماية للصناعة الوطنية، إذا كان يمكن أن يستعاض بها عن السلع الأجنبية، فإن في نفاق سوق الصناعة الوطنية، دعماً للاقتصاد الوطني، وقوة للأمة، علاوة على أنها تساهم في القضاء على مشكلة البطالة، التي تعدّ ـ اليوم ـ من أخطر معضلات الاقتصاد والاجتماع، وأعقدها، بما تتيح لأعداد كبيرة من أفراد الأمة فرصاً للعمل، ليتمكنوا بذلك من أن يعيشوا حياة كريمة. وهذا يدخل في تحقيق الضمان

الاجتماعي، الذي تلزم الدولة بتحقيقه لأفرادها.

ـ هذا، ولكن ينبغي للدولة أن لا تتخذ هذا ذريعة للتضييق على المواطنين، بمنعهم من ممارسة التجارة الخارجية، لتستأثر هي ـ أو عدد من رجال الحكم فيها ـ بهذه التجارة، ابتغاء جني الأرباح الطائلة من ورائها، كما هو مشاهد في كثير من دول العالم اليوم.

وكذلك لا ينبغي للدولة أن تهوِّل، ولا أن تبالغ في تصوير خطورة كل تجارة مع الخارج، بل ينبغي أن تتوخّى مصلحة المجتمع الحقيقية، وأن تستعين بالخبراء والمختصين لدراسة المسألة من كافة جوانبها، فإذا تبيّن لهم بعد الدرس والبحث الدقيق، أن ضرراً سيلحق بالأمة تدخلت الدولة، فمنعت من ذلك حماية للمصلحة العامة، يقول الدكتور الدريني: «حماية للمصلحة العامة شرع تدخل الدولة، وتقدير الظروف التي تستدعي التدخل محكوم بالقواعد الفقهية العامة المعروفة، فعدم التدخل إذا ترتب عليه مفسدة عامة حقيقية، هي أربى من التدخل ـ على ما يقضي به المجتهدون وخبراء الاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة، حسب الأحوال ـ صير إلى التدخل بالقدر الذي يدرأ هذا الضرر العام»[1].

٣ ـ ومن أمثلة هذا أيضاً، ما يتعلق بمسألة بحثناها سابقاً، وهي امتلاك المعادن، فإن المعادن غدت اليوم أهم ثروة للأمة، بل أصبحت قوة الأمة واستقلالها وسيادتها وعزتها، رهناً بتملكها لما في أرضها من المعادن، وحسن استغلالها لها، وإن الأفراد إذا سمح لهم أن يتسابقوا إلى تملك هذه المعادن، فإن هذه القوة العظمى للأمة تتبدّد وتتلاشى، وإذا كانت حاجة الأمة ـ اليوم ـ إلى

(١) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: الدكتور فتحي الدريني ص٢٢.

المعادن أصبحت في رتبة الضرورات، وليس كذلك حاجة الأفراد إليها، فإن لولي الأمر أن يمنع الأفراد من استخراج هذه المعادن وتملُّكها، لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة.

ومرة أخرى، نؤكد أن المصلحة يجب أن تكون حقيقية بشهادة أهل الاختصاص والخبرة، حتى يكون التدخل سائغاً. لا أن يكون الغرض من منع الناس من امتلاك شيء منها، أن تزيد ثروة الدولة، وجهاز الحكم فيها، وأسباب رفاهيتهم، فإن المصلحة هي التي يجب أن تتبع، و«تصرف الراعي على الرعية منوط بالمصلحة»[١].

ولذا، فإن ما يزيد عن حاجة الأمة أو الدولة، ينبغي أن لا يمنع منه الأفراد، ولكن على الدولة ـ حينئذٍ ـ أن تسهر على حسن توزيع هذه الثروات، بما يضمن خيرها ويقي شرها ووقوع الفتن بسببها.

وقد سبق أن ذكرنا الأدلة على هذا الذي نقول من السنة المطهرة، وهو أن النبي ﷺ امتنع عن إقطاع ملح مأرب، عندما أخبر أنه كالماء العِدِّ، وأنه في أرض ليس فيه غيره، ومن انتابه من الناس أخذ منه[٢]، فلم يسمح للفرد بتملكه، لأجل أن في ذلك تضييقاً على الناس وإضراراً بمصلحة الجماعة. في حين أنه عليه

(١) الأشباه والنظائر: السيوطي ص٨٣، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٣٧.

(٢) مختصر سنن أبي داود أول كتاب الخراج والإمارة، باب في إقطاع الأرضين، رقم /٢٩٤١/ ج٤/ ٢٦٠.

الترمذي، أبواب الأحكام، باب: ما جاء في القطائع، رقم /١٣٩٥/ ج٤/ ٥٢٧، قال الترمذي: «حديث غريب، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ».

ابن ماجه، كتاب الرهون، باب: إقطاع الأنهار والعيون، رقم /٢٤٧٥/ ج٣/ ١٧٨.

الصلاة والسلام أقطع أناساً آخرين معادن، عندما كان لا يترتب على تمليكهم إياها، تضييق على الأمة، وإيقاع للناس في الحرج[١].

٤ ـ ومن أدلة تقديم مصلحة الجماعة عندما تتعارض مع مصلحة الفرد: ما هو معروف في كتب الفقه، من حرمة بيع شيء من السلاح والكراع لأهل الحرب، وأن على الدولة أن تتدخل للمنع من وقوع مثل هذا الأمر من أفرادها، فقد نقل ابن القاسم في المدونة[٢] عن مالك رضي اللّه عنهما قوله: «أما كل ما هو قوة على أهل الإسلام، مما يتقوّون به في حروبهم من كراع[٣] أو سلاح أو خرثي[٤]، أو شيء مما يعلم أنه قوة في الحرب، من نحاس أو غيره، فإنهم لا يباعون ذلك».

وقد نقل النووي رحمه اللّه الإجماع على حرمة مثل هذا البيع[٥]، وذهب سحنون إلى أنه من الكبائر[٦]، ونقل ابن فرحون في تبصرة الحكام عن ابن حبيب رحمه اللّه «أنه يجب على الإمام أن يمنع الناس من ذلك، ويشدّد في ذلك، وأن يجعل الرصد فيه، أي أن يخصص أناساً للتفتيش والبحث عن مثل هذه البيوع،

---

(١) كما في إقطاعه عليه الصلاة والسلام لبلال بن الحارث معادن القبلية، ينظر ص١٣١ من هذا الكتاب.

(٢) المدونة: للامام مالك ١٠/ ٢٧٠.

(٣) الكراع: بضم الكاف، الخيل والسلاح. لسان العرب. مادة (كرع).

(٤) الخرثي: بضم الخاء المعجمة، أثاث البيت، أو أردأ المتاع، والغنائم. القاموس المحيط. مادة (خرث).

(٥) المجموع للنووي ٩/ ٣٣٥.

(٦) تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/ ٢٠١.

للضرب على أيدي المتعاملين بها»[1].

وقال ابن رشد في المقدمات: «فواجب على والي المسلمين أن يمنع الدخول إلى أرض الحرب للتجارة، ويضع المراصد في الطرق والمسالح، حتى لا يجد أحد السبيل إلى ذلك»[2]، وقد أوجب ابن القاسم على هذا الذي يتعامل مع العدو، ويمدّه بالسلاح وما فيه قوة للعدو على المسلمين، العقوبة الشديدة، بل إن من العلماء من منع بيع الطعام لهم مطلقاً، ومن هؤلاء الحسن البصري ﷺ، فقد قال: «من حمل إليهم الطعام فهو فاسق»[3] وآخرون أجازوا بيع الطعام لهم في الهدنة، أما في الحرب فلم يجيزوه بحال[4].

ونلاحظ هنا، أن سبب المنع من بيع السلاح، هو ما فيه من تقوية مباشرة للعدو، وإعانة له للاعتداء على المسلمين مباشرة، وهو تهديدُ ضروريٌّ بالنسبة للمسلمين، فتهدر مصلحة الفرد المالية في مقابلتها، أما بيع الطعام، فليس فيه إعانة مباشرة لهم لتمكينهم من تهديد المسلمين مباشرة، ولكنه إعانة غير مباشرة، وهي تدخل في عموم النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾[المائدة: ٢] فكان غير جائز، وجاز للدولة أن تمنع من ذلك تقديماً لمصلحة الأمة على مصلحة الفرد.

ثانياً ـ إذا ترتب على عمل الفرد أو تصرفه إضرار بمصلحة حاجية للمجتمع: أي إذا تعارضت مصلحة الفرد الحاجية، مع مصلحة المجتمع

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المقدمات الممهدات لابن رشد ٢/ ٦١٣.

(٣) تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/ ٢٠١.

(٤) المرجع السابق.

الحاجية، فإن مصلحة المجتمع هي التي تقدم لأن حاجة المجتمع في منزلة الضرورة، كما تقضي بذلك القاعدة الفقهية الكلية: «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة».

وفيما يلي بيان لذلك بضرب الأمثلة:

١ ـ ورد عن النبي ﷺ أنه نهى عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث وذلك عندما قِدمت جماعة فقيرة إلى المدينة زمن الأضحى، وكان بهم جهد شديد وضائقة وكان هذا النهي عن الادخار من أجل التوسيع عليهم، ثم لما وسّع اللّه عليهم في السنة التالية أباح النبي ﷺ لهم الادخار.

فالادخار في الأصل جائز، ومباح بالبراءة الأصلية[1]، ولكن المنع منه كان لأمر طارئ هو قدوم جماعة الفقراء إلى المدينة، حتى يوسع عليهم في الأكل[2].

وقد اختلف الفقهاء، هل النهي عن الادخار كان أولاً، ثم إنه نسخ، أم إنه نهي عنه لمعنى أو لعلة، ثم زال ذلك المعنى فزال المنع؟.

ـ أما الذين قالوا بأنه أمر كان أولاً، ثم نسخ ـ وهم الشافعية في وجه، هو الصواب عندهم[3]، وقال ابن قدامة: «هو قول عامة أهل العلم»[4] ـ فمعنى كلامهم، أنه زال هذا الحكم ـ أي النهي عن الادخار ـ نهائياً، ولا يجوز لأحد أن

---

(١) فتح الباري ١/ ٣٦.

(٢) حلية العلماء: للقفال الشاشي ١/ ٣٣١.

(٣) المجموع للنووي ٨/ ٣١٠.

(٤) المغني لابن قدامة: ٩/ ٣٥٥.

يأمر به أبداً.

وأما الذين قالوا: إن النهي كان لعلّة، ثم زال لزوال العلّة، فقالوا: إذا عادت العلة، عاد المعلول، فلو ظهرت الحاجة إلى الادخار، لرفع الضيق عن الناس، والتوسعة عليهم في القوت فعلى ولي الأمر أن يفعل مثل ما فعل النبي ﷺ، فينهى عن الادخار.

قال القرطبي رحمه اللّه: «فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون، في زمان الأضحى، ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة، يسدّون بها فاقتهم إلا الضّحايا، لتعيّن عليهم ألا يدّخروها فوق ثلاث، كما فعل النبي ﷺ»[1].

بل إن الحافظ ابن حجر لم يحدّ للمدة التي ينهى عن الادخار فوقها حدّاً معيّناً، فرأى أنها تزيد وتنقص بحسب الحاجة، وتحقيق الغرض من النهي، وهو التوسعة على الناس، فإذا استدعى الأمر أو توقفت التوسعة على الناس، على تفرقة جميع لحوم الضحايا فوراً، وعلى عدم الادخار ولو ليوم واحد، انبغى أن يمنع من الادخار مطلقاً، قال رحمه اللّه تعالى في الفتح[2]: «والتقييد بالثلاث واقعة حال وإلا، فلو لم تسدّ الخلة إلا بتفرقة الجميع، لزم على هذا التقرير عدم الإمساك ولو ليلة واحدة».

وإن مما يرجح أن النهي أولاً كان لعلة، ثم زال لزوال علته، حديث الصحيحين عن سلمة ابن الأكوع رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ: **«من ضحّى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة، وبقي في بيته شيء»** فلما كان العام المقبل، قالوا: يا رسول اللّه،

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي ١٢/ ٤٨.

(٢) فتح الباري ١٠/ ٣٥.

نفعل كما فعلنا العام الماضي؟ قال: «**كلوا وأطعموا، وادّخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد فأردت أن تعينوا فيها**»(١) وهذا لفظ البخاري، وعند مسلم: «. . . قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا عام أول»؟ فقال: «**لا، ذاك عام كان الناس فيه بجهد، فأردت أن يفشو فيهم**»(٢). ففي نص الحديث واضح أن النهي أولاً لم يكن أمراً تعبدياً، ولكنه كان معللاً بعلة معينة والحكم إذا شرع لعلة؛ فإنه يطّرد مع علته، فحيثما وجدت وجد الحكم، وحيثما زالت العلة زال الحكم.

وقد ذهب بعض العلماء، إلى أنه كما يمكن للإمام أن ينهى عن الادخار للمصلحة فكذلك يجب على الأئمة أن يأمروا الناس بالادّخار، وحفظ الأطعمة في سنيّ الجدب، وقسمته على الناس بقدر الحاجة، إذا خافوا هلاك الناس بسبب القحط، وممن ذهب إلى ذلك الإمام الجصاص، في كتابه أحكام القرآن(٣)، واستدل على ذلك بما قال الله تعالى في قصة سيدنا يوسف عليه السلام: ﴿**تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ**﴾[يوسف: ٤٧]، وعدّ القرطبي(٤) هذه الآية أصلاً في القول بالمصالح الشرعية. وهما قد استدلا بهذه الآية الكريمة على جواز الأمر بالادخار، والمنع من التصرف بالطعام ـ عند خوف هلاك الناس أو وقوعهم في ضيق ـ بالبيع، لأن شرع من قبلنا شرع لنا عندهم، مالم يرد

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري. كتاب الأضاحي. باب: ما يؤكل من لحوم الأضاحي، وما يتزود منها، رقم الحديث/ ٥٥٧٠/ ج١٠/ ٢٩.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي: كتاب الأضاحي/ باب ما كان من النهي من أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الاسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، رقم /٥٠٨٢/ ج١٣/ ١٣٤.

(٣) أحكام القرآن: للجصاص ٣/ ١٧٦.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩/ ١٣٣.

ناسخ له في شرعنا[١]، ولم يرد في شرعنا ما يخالف هذا، بل قد ورد ما يؤيده، وهو النهي عن الادخار، إذا ترتب عليه وقوع الناس في جهد، زمن الجدب والقحط، والنهي عن الادخار حالاً والأمر به، متحدان في العلة مآلاً، لأن العلة في الأمرين رفع الجهد والضيق عن الناس فيكون حكمهما واحداً ضرورة، لاتحاد علتهما.

ـ وعلى هذا، فإن للدولة أن تمنع تصدير بعض السلع إلى خارج البلد، إذا كان أهل البلد نفسه بحاجة إليها، أو خيف وقوعهم في ضيق من جراء تصدير هذه السلع، لأنهم أولى بها من غيرهم، ولأن دفع المضرة عنهم جملة، أولى من رعاية مصلحة فرد أو أفراد قلائل، في جني مزيد من الأرباح، قال ابن جزي في القوانين الفقهية[٢]: «ولا يخرج الطعام من بلد إلى غيره إذا أضر بأهل البلد» لأن حق أهل البلد تعلق به.

٢ ـ وكذلك، فإن لولي الأمر، إذا رأى نقصاً في أقوات الناس، وحاجة عامة بهم إليها وكان في أهل البلد أصحاب ثراء، يستطيعون أن يسدّوا هذه الحاجة، باستجلاب الأرزاق إلى البلد، ولكنهم لم يلتفتوا إلى ما ألمّ بمجتمعهم من محنة، أو أعرضوا عن مساعدته، وآثروا أن يتجهوا إلى الكماليات، ليستغلّوا أموالهم من خلالها، فإن لولي الأمر أن يمنعهم من ذلك، لأن هذا تضييق على الناس. هذا، بشرط أن تكون الدولة عاجزة عن أن تقوم بنفسها بتأمين ضرورات

---

(١) أصول السرخسي: ٢/ ٩٩، ١٠٠، كشف الأسرار للبزدوي: ٣/ ٢١٢، ٢١٣، إحكام الفصول للباجي ص٣٩٥ إحكام الأحكام: للآمدي ٤/ ١٤٧، جمع الجوامع مع حاشية البناني: ٢/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣، الوسيط في أصول الفقه: د. وهبة الزحيلي ص٣٩٣.

(٢) القوانين الفقهية لابن جزي ص١٦٩.

الرعية، وهذا يكون إبّان الأزمات والكوارث والحروب.

ويدل لهذا نهي النبي ﷺ عن الاحتكار والتنويه بغلظ جرم المحتكر، وعظم عقوبته، وذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: **«المحتكر ملعون»**(١)، والاحتكار هو: «أن يشتري ذو الثروة الطعام في وقت الغلاء ولا يدعه للفقراء، ويحبسه ليبيعه منهم بأكثر عند اشتداد حاجاتهم أو هو تخزين المتاع، وانتظار حوالة الأسواق ليغلو سعره»(٢). وهذا، وإن كان فيه مصلحة للمحتكر، فإن فيه إضراراً بالعامة، فقدمت مصلحة العامة على مصلحة الفرد وإعراض الفرد عن توفير أقوات الناس وتأمين ضروراتهم، مع قدرته على ذلك، هو في معنى الاحتكار، الذي هو حبس القوت.

وكذلك، فإن هذا الأمر أعظم وأخطر من بيع الحاضر للبادي، وقد نهى النبي ﷺ عنه بقوله: **«لا يبع حاضر لباد»**(٣). وصورة هذا البيع المنهي عنه، هو أن يحمل إنسان من خارج البلد، متاعه إلى البلد ليبيعه بسعر يومه ويرجع، فيأتيه البلدي فيقول: ضعه عندي لأبيعه على التدريج زيادة في السعر(٤). والسبب في هذا النهي، هو أنه ينجم عنه إضرار بعامة الناس، بإغلاء أسعارهم، وهذه

---

(١) أخرجه ابن ماجه عن سيدنا عمر بن الخطاب، سنن ابن ماجه مع حاشية السندي، كتاب التجارات، باب الحركة والجلب، رقم /٢١٥٢/ ج٣/ ١٤.

قال البوصيري: هذا إسناد ضعيف، لضعف علي بن يزيد بن جدعان وقال السندي: وفي الزوائد: في إسناده علي بن يزيد بن جدعان، وهو ضعيف، حاشية السندي ٣/ ١٤.

(٢) روضة الطالبين: للنووي ٣/ ٧٥.

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووي، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، رقم /٣٨٠٥/ ج٥/ ٤٠٤.

(٤) شرح العمدة لابن دقيق العيد ٢/ ١١٤.

المفسدة أعظم بكثير من المصلحة التي تتحقق للبائع، والشارع إنما ينظر في هذا للجماعة على الواحد. والمفسدة في الاحتكار أعظم ضرراً، لأن الضائقة الناجمة عنه أشد، فكان أولى بالمنع، بل إنه بمثابة إضاعة المال، وإتلافه، مع أن للجماعة فيه حقاً.

٣ ـ إن من أهم الواجبات الملقاة على عاتق ولي الأمر ـ اليوم ـ الاهتمام بحماية البيئة ـ التي غدت من أهم مشكلات العصر، والحيلولة دون أي نشاط قد ينجم عنه تلوثٌ للبيئة، سواء كان ذلك النشاط اقتصادياً أو غير اقتصادي، فإن اللّه ﷻ قد أعدّ هذه الأرض لسكنى الإنسان، وسخّر هذا الكون لخدمته، وجعله خليفة فيها ليعمرها ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[هود: ٦١]، ونهاه عن العبث بها، وإتيان ما قد ينجم عنه إفساد لنظامها واستقرار الحياة فيها، قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾[الأعراف: ٤٩] وقد أقام اللّه ﷻ هذا الكون على نظام بديع، وبحكمة بالغة، ودقة متناهية في التركيب الإحيائي والكيميائي، وبيّن اللّه ﷻ ذلك بقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[القمر: ٤٩] وقوله تعالى: ﴿وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ﴾[الحجر: ١٩] ولذا، فإن على الناس جميعاً، أن يكونوا حرَّاساً أمناء لهذا النظام، فلا يعبثوا به، وولي الأمر أول من يخاطب بهذا الواجب، لكونه أقدر على القيام بمهمة المحافظة على البيئة، بما هو صاحب السلطان، الذي يملك إلزام الناس بما فيه مصلحة، ومنعهم مما فيه مفسدة، فهو يستطيع أن يمنع مما فيه تلوث للبيئة وإضرار بها بالقوة والإكراه، إن لم يستجب الناس له عن رضى وطواعية.

وعلى هذا، فمن واجب الدولة أن تضع شروطاً معينة، وأن تلزم أصحاب السيارات والآليات بتوفير تلك الشروط فيها، وأن تمنعهم من استعمالها عند فقدِ بعض تلك الشروط، فلها أن تمنع استعمال السيارات التي ينبعث منها الدخان

الكثيف، وأن تلزم أصحابها بتجديد صيانتها أكثر من مرة في السنة الواحدة، وكذلك، لها أن تحدّد سقفاً لعمر السيارات، فلا تسمح باستعمال ما طال عليه العهد منها، ولها أيضاً أن تمنع من استعمال المركبات التي وقودها المازوت (ديزل)، لما ينجم عن احتراقه من كثافة في الدخان، تلوّث الجو، وتسبب الأذى للناس، وللطبيعة.

ـ كما أن لولي الأمر أن يمنع من استعمال أكثر من كمية محدّدة من الأسمدة، فيجيز المقدار النافع، والأنواع النافعة منها، ويمنع ما يزيد على ذلك، مما يضر بالأرض وينهكها، فإن جشع الناس وحرصهم على جني الفائدة العاجلة، يدفعهم في كثير من الأحيان، إلى تحميل الأرض، كميات من الأسمدة تنهك الأرض وتعطي الثمار النابتة فيها شكلاً وزيادة في الكم، أما من حيث النوع والكيف، فإنها تكون محشوة بالسموم، والمواد الكيماوية المختلفة، التي تؤذي الانسان وتجعل آكليها نهباً لمختلف الأمراض الفتاكة، فمن واجب الدولة أن تراقب هذه المزروعات، وأن لا تترك الحبل لزارعيها على الغارب، لئلا يتضرر الناس، فلقد أجري تحليل للطماطم (البندورة)، في بعض أطراف الخليج العربي، فكانت الحبة الواحدة منها تحوي على أكثر من ٧٠٪ من المواد الكيماوية!! ولا شك أن هذه كارثة بيئية، يجب أن تكافح بقوة وجد، ولذا فإن منع إنتاج مثل هذا الأذى، ينبغي أن يكون في رأس قائمة اهتمامات الدولة وواجباتها، لأن بها صيانة صحة الناس وأرواحهم.

ـ ومثل هذا، مزروعات البيوت البلاستيكية، فإن الأذى الذي فيها أكبر بكثير من نفعها، وهي من الضرر بحيث إن دول أوروبا قد هجرتها منذ سنين، ومع ذلك، فإننا نجد هذه المزروعات، في البلاد العربية تزداد ازدهاراً، وانتشاراً يوماً بعد يوم، ونجد الإعراض الكلي والتجاهل الكلي، لما ينجم عن هذه المزروعات من الأضرار،

فهل لبلادنا العربية أن تحذو حذو الدول الأوربية، فتمنع هذ الداء الوبيل، من أن يستفحل ويستشري في جسدها، وأن يفتك بصحة أبنائها؟.

٤ ـ ومن أمثلة تقديم مصلحة المجتمع الحاجية على مصلحة الفرد من الشرع، مسألة الحمى: فإن أكثر الفقهاء على أن الحمى جائز، إذا كان لأجل المصلحة العامة، وهي أن يقتطع الإمام قطعة من الأرض الموات، لترعى فيها دواب الصدقة، أو مواشي الفقراء، ويمنع الأغنياء من إسامة مواشيهم فيها، لأجل مصلحة أرجح، هي مصلحة الفقراء، الذين إذا هلكت ماشيتهم تضرّروا بذلك، ولحق الضرر بالدولة، لأنهم يصبحون عالةً عليها. أما الأغنياء، فإنهم إذا منعوا من الرعي في الحمى، فهلكت ماشيتهم، فإن لديهم من الأموال الأخرى، ما يرفع العنت والضيق عنهم[1]، وقد بيّن فقهَ الحمى، والحكمةَ منه، سيدنا عمر ﷺ، عندما أوصى هنيّاً ـ وكان قد ولاه على الحمى ـ قائلاً: «يا هُنَيّ، ضمّ جناحك عن الناس، واتق دعوة المظلوم، فإن دعوة المظلوم مجابة، وأدخل رب الصريمة ورب الغنيمة، وإياك ونَعَم ابن عفان وابن عوف، فإنهما إن تهلك ماشيتهما، يرجعان إلى نخل وزرع، وإن رب الصريمة ورب الغنيمة، يأتيني بعياله، فيقول: يا أمير المؤمنين، أفتاركهم أنا؟ لا أبالك، فالكلأ أهون عليّ من الدينار والدرهم، والذي نفسي بيده، لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله، ما حميت عليهم من بلادهم شبراً»[2]، وإذا كان الشارع قد منع الأغنياء ـ وهم عدد كبير ـ من الإسامة في الحمى، لمصلحة الفقراء، فأولى أن يمنع الفرد الواحد لمصلحة العموم.

٥ ـ وكذلك من فقه عمر ﷺ في تطبيق مبدأ تقديم المصلحة الأرجح، ما روي عنه ﷺ أنه عندما قل اللحم، كان يأتي مجزرة الزبير، فكان ينهى من يأكل اللحم

---

(١) الأحكام السلطانية ص٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٢) نفس المرجع ص٢٨٦.

يومين متتاليين، وكان يعلو من يفعل ذلك بالدِّرة ويقول له: «**هلاّ طويت بطنك يومين**»[1] وإنما كان يفعل هذا، لأنه إذا أكلت فئة من الناس اللحم أياماً متوالية ـ واللحم قليل ـ فإن هذا سيؤدي إلى حرمان أناس آخرين منه بالكلية ـ وهم الفقراء، وهم الأكثر ـ وإذا أكلوه يوماً وصاموا عنه يوماً، فإنه لن يحرم منه أحد.

ثالثاً ـ هل لولي الأمر، منع الفرد من ممارسة الأعمال التي ينتج عن القيام بها، إضرار بمصالح المجتمع الكمالية؟: إذا ترتب على تصرف الفرد إضرار بمصلحة تحسينية من مصالح المجتمع، فإن مصلحة الفرد تقدم مطلقاً، ذلك أن حق الجالب والدافع مقدم، وإن استضر غيره به، لأن حرية الفرد في العمل، وممارسة ما يشاء من ألوان النشاط الاقتصادي، مصلحة حاجية على أقل تقدير، ومنعه من ذلك إيقاع له في حرج كبير، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى المجتمع في المصالح التحسينية، وإننا لنجد في الأحكام الفقهية ما يؤيّد هذا الذي نقرِّره، فمن ذلك:

١ ـ أن النبي ﷺ نهى عن الاحتكار فقال: «**المحتكر ملعون**»[2]، ولكن الفقهاء ذكروا أن الاحتكار المحرم إنما هو في الأقوات، أما الحلواء والعسل والزيت وما أشبه ذلك، مما ليس بقوت، فإن احتكاره جائز وغير محرم، وقد كان سعيد بن المسيب رحمه الله تعالى ـ وهو راوي حديث الاحتكار ـ يحتكر الزيت. وقال أبو داود: «كان يحتكر النوى والخبط والبزر» وعندما سئل عن ذلك قال: كان معمر ـ وهو الذي يروي عنه سعيد حديث الاحتكار ـ يفعل ذلك»[3].

٢ ـ وكذلك، ورد النهي عن بيع الحاضر للبادي في قوله عليه الصلاة

---

(١) الملكية: الشيخ علي الخفيف ص٨٩.

(٢) الحديث سبق تخريجه في ص: ١٧٩.

(٣) مختصر سنن أبي داود ج٥/ ٩٠، المغني لابن قدامة ٤/ ٣٠٦.

والسلام: «**لا يبع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق اللّه بعضهم من بعض**»(١) ولكن هذا النهي ليس على إطلاقه، فقد ذكر النووي(٢) رحمه اللّه تعالى، أنه يشترط أن يكون المتاع الذي أتي به من بلد آخر، مما تعمّ إليه الحاجة، فإذا كان المتاع مما لا يحتاج إليه في البلد، لم يحرم. فالمقصود هو أن الشارع لم يمنع الحاضر من البيع للبادي، إذا لم تكن السلعة المجلوبة، مما يحتاج إليه أهل البلد عامة، وإذا لم يكن الأمر كذلك، ولم تكن الحاجة عامة، قدمت مصلحة البادي، والحاجة لا تكون عامة في الكماليات، بل الرغبة في الكماليات ليست مما يسمى حاجة بالمصطلح الأصولي.

* * *

* المطلب الثاني ـ تدخل ولي الأمر عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة فرد آخر:

يمكن أن تنحصر الحالات التي يتصور فيها أن يتضرّر الفرد من تصرفات إنسان آخر في ملك نفسه، أو من ممارسته لعمل معين، في الحالات التالية:

الحالة الأولى: إذا لم يكن في تصرفه في ملكه أي نفع له، وكان فيه إضرار بصاحبه:

فإذا قام شخص ما بعمل معين، أو قام بتصرف في ملكه، ولم يكن له في ذلك جلب مصلحة، ولا دفع مفسدة، ولكن كان فيه إضرار بصاحبه، فإنه يمنع من تصرفه هذا، لأن كون التصرف ليس له فيه أي نفع، وفيه إضرار بصاحبه، يدل على أنه تمّحض قصده للإضرار بالغير والحقوق لم تشرع للإضرار

(١) سبق تخريجه في ص: ١٥٩.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ١٠/ ٤٠٥.

بالناس[١]، والنبي ﷺ يقول: «**لا ضرر ولا ضرار**»[٢]. وإذا لم يكفّ عن تصرّفه هذا، منع منه بالقوة، وسواء في هذا أن يكون الضرر محقق الوقوع، أو مظنونه، يقول البهوتي رحمه اللّه: «لو أراد هدم الحائط ـ أي حائطه الذي يضع جاره خشبه عليه ـ لغير حاجة، لم يملك ذلك، أي هدمها»[٣].

ـ ويلحق بهذه الحالة، ما إذا كان له في تصرفه غرض صحيح، من جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، وكان يمكنه أن يوقع تصرفه على وجه لا يضر بأحد، ولكنه ارتكبه على الوجه المضر، فيمنع من هذا التصرف أيضاً، لأن هذا قرينة على قصد الإضرار، فإن أغلب الظن أنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار، وما دامت مصلحته تتحقق بوجه آخر ليس فيه إضرار بغيره فلينتقل إليه[٤]، يقول الإمام الشاطبي رحمه اللّه «إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل، وانتقل إلى وجه آخر، في استجلاب تلك المصلحة، أو درء تلك المفسدة، حصل له ما أراد، أوْ لا، فإن كان كذلك فلا إشكال في منعه منه؛ لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار، فلينقل عنه، ولا ضرر عليه، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار»[٥] وقال التسولي في البهجة[٦]: «وأما إن وجد عنه مندوحة، ولم يتضرر بترك حفره، فلا يمكن من حفره، لتمحّض قصد إضراره بجاره»، ثم إنه إذا ترتب على فعله لحاق الضرر بالغير، فإنه يعد متعدياً،

---

(١) الموافقات: ٢/ ٦٢٩.

(٢) الحديث سبق تخريجه ص٢٤٥.

(٣) كشاف القناع ٣/ ٤١٢.

(٤) الموافقات: ٢/ ٦٢٩، التعسف في استعمال الحق: د. الدريني ص١٨٢.

(٥) الموافقات ٢/ ٦٢٩.

(٦) البهجة شرح التحفة للتسولي: ٢/ ٣٣٦.

ويضمن ضمان المتعدي(١).

الحالة الثانية: إذا كان للفرد في تصرفه غرض صحيح، وكان فيه إضرار بالغير:

فإذا كان الضرر الذي يصيب الغير يمسّه في الضروري، بينما حاجة المتصرف أقل من ذلك، فإن حق الغير يغلّب ويراعى، ويمنع المستعمل من تصرفه، وذلك كما لو أراد أن يدّخر طعاماً لوقت حاجته بحسب العادة، وكان غيره بحاجة ماسة إليه، لينجو بنفسه من الهلاك، فإن صاحب الطعام يمنع من الادخار، ويجبر على بذله للمحتاج إليه، وهذا لاخلاف فيه.

أما إذا كان الضرر يمسّ الغير فيما دون الضروري، فإن للفقهاء فيه نظرين:

١ ـ نظر إلى الفعل نفسه، من حيث كونه معتاداً، أو غير معتاد: وقد نحا هذا المنحى في النظر الحنفية والشافعية.

٢ ـ ونظر إلى مقدار الضرر الذي ينجم عن الفعل: وهذا ما اتجه إليه المالكية والحنابلة.

وقد اتفق الفقهاء على أن التصرف إذا كان غير معتاد، كأن يضرم إنسان في أرضه ناراً في يوم عاصف، فتتجاوز إلى ما يليها من أرض جيرانه، فتلحق بهم أذى وضرراً، فإنه يعدّ متعدياً، وعليه الضمان(٢).

ـ أما إذا كان تصرفاً معتاداً، له فيه مصلحة، وفيه إضرار بجاره، فإن متقدمي الحنفية، والشافعية يقدمون حق المالك، ولا يجيزون منعه من حقه،

---

(١) جامع العلوم والحكم لابن رجب ٢/ ٢١٧.

(٢) حاشية الشيرواني على التحفة ٦/ ٢١٠، فتح الوهاب للشيخ زكريا الأنصاري ١/ ٤٣٥، جامع العلوم والحكم لابن رجب ٢/ ٢١٧.

لأن الاصل أنه مأذون له في التصرف وأنه له فيه مصلحة اعتبرها الشارع، فتقدم مصلحته وحقه على مصلحة من سواه؛ فقد أجازوا أن يبني إنسان بناء عالياً، يشرف على جاره، ويطل على حريمه، ولا يستره، أو أن يفتح طاقة في جداره للاستضاءة أو الريح، لأن كل هذا منه تصرف في ملكه، ويمكن للجار أن يمنع الضرر، بمنعه من النظر، وذلك ببناء سترة، أو جدار يحول بين جاره، وبين النظر إلى حريمه(١).

وكذلك، فإن الشافعية يجيزون كل تصرف فيه منفعة لصاحبه، ولو كان فيه إضرار بغيره، بشرط أن يكون تصرفه موافقاً للعادة، أما إذا كان مخالفاً للعادة، فإنه يمنع منه، قال في مغني المحتاج(٢): «ويتصرف كل واحد من الملاك في ملكه على العادة في التصرف، وإن تضرر به جاره، أو أدى إلى إتلاف ماله، كمن حفر بئر ماء أو حُشّاً، فاختل به جدار جاره، أو تغيّر بما في الحش ماء بئره، لأن في منع المالك من التصرف في ملكه مما يضر جاره ضرراً لا جابر له، فإن تعدّى بأن جاوز العادة في التصرف ضمن ما تعدّى فيه لافتياته... ثم قال: لو فعل ما الغالب فيه ظهور الخلل في حيطان الجار، كدق عنيف يزعج الحيطان، وحبس الماء في ملكه، بحيث تسري النداوة إلى جدار الجار، فالأصح المنع». وقال شيخ الاسلام زكريا الأنصاري رحمه اللّه تعالى: «فإن جاوزها ـ أي العادة ـ... ضمن بما جاوز فيه، كأن دق دقاً عنيفاً أزعج الأبنية، أو حبس الماء في ملكه، فانتشرت النداوة إلى جدار جاره»(٣).

---

(١) حاشية البجيرمي على الخطيب: ٣/ ٨٨، حاشية الشيراوني على تحفة المحتاج ٦/ ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٢) مغني المحتاج ٢/ ٣٦٤، وينظر روضة الطالبين ٥/ ٢٨٥.

(٣) فتح الوهاب: ١/ ٤٣٥.

وقال الشيرواني في حاشيته[١] على التحفة لابن حجر: «والحاصل أن له فعل ما وافق العادة، وإن ضر الملك والمالك، وأن له فعل ما خالفها، إن لم يضر الملك، وإن ضر المالك».

والملاحظ من هذه النقول عن الشافعية، أنهم يجيزون للإنسان أن يتصرف في ملكه بما يشاء، وإن أضر ذلك بجاره، لكن بشرط أن يكون هذا التصرف معتاداً، لأن الضرر فيه ـ وإن وقع ـ فإنه يعد قليلاً، يتسامح فيه، لأننا إذا اشترطنا للتصرف ـ حتى يكون مسموحاً به ـ أن لا ينجم عنه أي ضرر، فإن هذا سيؤدي إلى تعطيل استعمال حق الملكية الجوارية؛ لأنه قلّما يكون تصرف، لا يصاحبه أي ضرر، إذ ليس هناك مصلحة خالصة، ولكنها دائماً مشوبة بالضرر وليس فيها ما تمحّض نفعاً، والشارع يعتبر المصلحة الغالبة، أما المفسدة القليلة إلى جنب المصلحة الكبيرة فمستهلكة، كما يقول الشاطبي رحمه اللّه تعالى[٢].

أما التصرف غير المعتاد: فإنهم ـ أيضاً ـ يجيزونه، ولكن الذي يفهم من كلامهم أن الضرر الذي ينجم عنه، يجب أن يكون غير فاحش، بحيث يفوت على الآخر منفعة ملكه والمقصود منه؛ فهم يشترطون أن لا يضر بالملك.

والملاحظ أيضاً أن هذا الأمر عندهم مبني على عوائد كانت في زمانهم، فإذا تغيّرت العادة، وجدَّت عوائد أخرى؛ فإن الحكم أيضاً يختلف؛ لأن الأحكام المبنية على الأعراف والعوائد، تختلف وتتغير بتغيرها واختلافها، وعلى هذا، فإن فتح طاقة في الجدار ـ اليوم ـ يعد تفويتاً لمنفعة الجار من ملكه، وكذلك جعل الدار مخبزاً، أو اصطبلاً، يفوت منفعة الملك وهذا، وإن كان

(١) حاشية الشيرواني على التحفة ٦/ ٢١٠.

(٢) الموافقات ٢/ ٣٤٠، ٣٤١.

يمكن أن يعد في السابق تصرفاً معتاداً، بوجه من الوجوه، فإنه لا يمكن أن يعد اليوم معتاداً بأي وجه، إذ لا يمكن للإنسان اليوم ـ أن يقيم جداراً مقابل الطاقة التي فتحها جاره في داره وانكشف بذلك داخل بيت جاره، لأن هذا يفوت شرط السكن بالنسبة لجاره بما يمنع منه الهواء والضياء من جهة، ولأن قوانين السكن الحالية، والشروط التي يجب توفرها فيها، لا تسمح بإنشاء جدار إضافي، لما قد ينجم عنه من إضرار بالبناء الذي أقيمت فيه.

ولذا فقد اختار الروياني من الشافعية أن الحاكم يجتهد في هذه المسائل، ويمنع من التصرف الذي ظهر له من صاحبه التعنت وقصد الفساد، وكذلك القول في رفع البناء ومنع الشمس والقمر(١). وهذا يوافق ما ذهب إليه أحد اتجاهين في المذهب الحنفي؛ فإن للحنفية في هذه المسألة اتجاهين:

الاتجاه الأول: يعتمد القياس، وقد أخذ به المتقدمون من أئمتهم، كالإمام أبي حنيفة وتلامذته رضي الله عنهم، وهؤلاء يقدمون حق المالك، فيجيزون أن يجعل داره طاحونة أو حماماً أو اصطبلاً، بشرط أن لا يضر بملك جاره، ولذا أجازوا أن يتخذ داره بستاناً إذا كانت الأرض صلبة، بحيث لا يتعدى ضرر الماء إلى الجار، ويمنعون من ذلك إذا كانت الأرض رخوة(٢).

والاتجاه الثاني: هو الأخذ بالاستحسان، وقد أخذ به الكرخي والمتأخرون من الحنفية لأجل المصلحة، فقد نقل صاحب البحر(٣) عن الرازي، أنه قال في كتاب الاستحسان: «إن الدار إذا كانت مجاورة للدور، فأراد صاحبها أن يبني فيها

---

(١) روضة الطالبين للإمام النووي: ٥/ ٢٨٥، جامع العلوم والحكم لابن رجب ٢/ ٢١٨.

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق: لابن نجيم ٧/ ٣٢.

(٣) البحر الرائق ٧/ ٣٢ ـ ٣٣.

تنّوراً للخبز الدائم، كما يكون في الدكاكين، أو رحى للطحن، أو مدقّات للقصارين، لم يجز، لأن ذلك يضر بجيرانه ضرراً فاحشاً لا يمكن التحرز عنه، فإنه يأتي منه الدخان الكثير الشديد، ورحى الطحن ودق القصارين يوهن البناء، بخلاف الحمام، فإنه لا يضر إلا بالنداوة، ويمكن التحرز عنه بأن يبني حائطاً بينه وبين جاره، قال: وصحح النسفي في الحمام، أن الضرر إذا كان فاحشاً يمنع، وإلا فلا».

وقال في رد المحتار[1]: «يتصرف في ملكه وإن أضر بغيره، ما لم يكن ضرراً بيناً، وهو ما يكون سبباً للهدم، أو يوهن البناء، أو يخرج عن الانتفاع بالكلية، وهو ما يمنع من الحوائج الأصلية، كسد الضوء بالكلية، وعليه الفتوى وعليه العمل». وبناء على قول من أخذ بالاستحسان منهم، يمنع من الضرر الفاحش، فإن معظم ما ذكروه من الحالات السابقة، لا بد أن يكون ممنوعاً؛ لما فيه من الضرر الفاحش في هذه الأيام، فإننا مهما رأينا إنساناً يتصرف بملكه، تصرفاً فيه إضرار فاحش بجاره، فإنه يمنع من ذلك، ولا شك أن الضرر الفاحش يختلف من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر، وهو يرجع إلى العرف، وإذا جرى نزاع في ذلك، فإن الحاكم هو الذي يقول فيه الفصل، ويقطع النزاع ـ كما ذهب إليه الروياني ـ فيحكم بكونه جائزاً أو ممنوعاً، تبعاً للمصلحة.

ـ أما المذهبان المالكي والحنبلي: فذهبا إلى الموازنة بين ما يترتب على الفعل من مصلحة لصاحبه الذي يقوم به، وبين ما ينجم عنه من إضرار بغيره، ومنعوا من الفعل الذي يتعدى بضرره إلى غيره، وتفصيل هذا الكلام المجمل هو، أنه إذا كان في الفعل مصلحة كبيرة لصاحبه، ومضرة يسيرة بغيره، فإن حق

---

(١) رد المحتار لابن عابدين ٥/ ١٧٣.

صاحب الحق أو التصرف ـ أو ما يسمى بالجالب ـ هو الذي يقدم، لأن نظر الشارع أبداً إلى المصلحة الغالبة، والمفسدة النادرة والقليلة في حكم العدم وهذا باتفاق. وكذلك إذا تساوت مصلحته، مع الضرر الذي يلحق بغيره، ولم يكن له مندوحة من ارتكاب الفعل، على الوجه الذي ارتكبه، فإن حقه كذلك يقدم، لأن جانبه يترجح، بأصل الإذن الشرعي[١].

أما إذا كان الضرر بالغير أكبر من مصلحة المستعمل، فإنهما يرجحان جانب الضرر بالغير؛ لأن درء المفاسد أولى من جلب المصالح، ومالك رحمه الله تعالى توسع في هذا أكثر، ومنع مما فيه ضرر، أخذاً بالاحتياط. ففي المدونة[٢]: «قلت: فلو أن رجلاً بنى قصراً إلى جانب داري رفعها وفتح فيها أبواباً وكُوى، يشرف منها على عيالي، أو على داري، أيكون لي أن أمنعه من ذلك، في قول مالك؟ قال: نعم يمنع من ذلك. قلت: أرأيت إن كان فيها عَرْصة، إلى جانب قوم، فأردت أن أحدث في تلك العرصة حماماً، أو فرناً أو موضعاً لرحى، فأبى عليّ الجيران ذلك، أيكون لهم أن يمنعوني، في قول مالك؟ قال: إن كان ما يحدث ضرراً على الجيران من الدخان وما أشبهه، فلهم أن يمنعوك من ذلك؛ لأن مالكاً يمنع من ضرر جاره. قلت: وكذلك إن كان حداداً فاتخذ فيها كيراً، أو اتخذ فيها فرناً، يسيل فيه الذهب والفضة، أو اتخذ كنيفاً قرب جدران جيرانه، منعته من ذلك؟ قال: نعم، كذلك قال مالك في غير واحد من هذا، في الدخان وغيره، في رفع البناء إذا حجب النور والشمس والهواء، إذا رفع بنيانه، بحيث منع الضوء والريح عن جاره. ولو كان له في ذلك

(١) الموافقات ٢/ ٦٣٧ ـ ٦٣٨.

(٢) المدونة للإمام مالك ١٥/ ١٩٧.

غرض غير صحيح ففي المذهب قولان: بالمنع وعدمه. أما إذا لم يكن في ذلك منفعة؛ فإنه يمنع قولاً واحداً»[١].

وقال أيضاً: «قلت: وكذلك لو أحدث كنيفاً يضر ببئري منع من ذلك، في قول مالك؟ قال: نعم، قلت: وكذلك لو كانت بئري في وسط داري، فحفر جاري في وسط داره بئراً، يضر ببئري، منع من ذلك؟ قال: نعم، ووسط الدار وغير وسطها سواء، يمنع جاره من أن يحدث في داره بئراً يضر ببئر جاره عند مالك»[٢].

فمالك رحمه اللّه تعالى ـ كما هو ظاهر من هذا الذي نقلناه عنه ـ يمنع من الضرر إذا كان فاحشاً، ولم يمكن تلافيه، والضرر الفاحش، هو الذي يعطل المنفعة المقصودة من الدار ويفوّتها، أما إذا لم يعطّلها؛ فلا بأس بذلك، وقد عدّوا مما لا يعطل منافع الدار، رفع الجدار والتسبب بذلك لمنع الريح، والشمس عن جاره ـ على ما ذكر في المدونة ـ ولم يعد هذا تعطيلاً لمنافع الدار، نظراً إلى أن بالإمكان تلافي هذا الضرر بفتح كوّة سماوية في السقف ولا شك أن هذا يدل على أن هذا الحكم، مبني على عوائد عصرهم، فقد كانت طبيعة البناء ـ آنذاك ـ تسمح بفتح كوة في الأعلى، ورفع الضرر بذلك. ولكن هذا لا يمكن في عصرنا ـ في المباني المؤلفة من طوابق متعددة، بعضها فوق بعض ـ ولا يرفع الضرر، لذا فإنه بمقتضى قاعدتهم، القاضية بمنع الإضرار، فإن الانسان في أيامنا هذه، يمنع من رفع جداره إلى الحد الذي يمنع الريح والضوء عن جاره، لأن هذا إضرار فاحش بالجار، ولا يمكن تلافيه.

وهنا لا بد، من الإشارة إلى أن المنع، إنما يرد في مذهب مالك، إذا كان

---

(١) انظر البهجة شرح التحفة للتسولي ٢/ ٣٤٣.

(٢) المدونة ١٥/ ١٩٧.

التصرف الذي ينتج عنه إضرار بالغير، حادثاً وطارئاً، أما إذا كان ذلك قديماً، وكان الجار هو الطارئ، فإن صاحب الملك لا يؤمر بإزالة ما يضر بجاره، مما هو ناتج عن سبب قديم، كان موجوداً قبل الجار، كما لو كان عنده في بيته بئر قديم يضر ببئر جاره الحادث، فإنه لا يؤمر بسده. وكذلك، إذا كان عنده في بيته كنيف يضر بجاره، أو أنه اتخذ من داره حانوتاً، أو مارس فيه صنعة الحدادة، أو غير ذلك من الحرف والصناعات، التي تؤذي الجيران، لأن الجار هو الطارئ وليست هذه الأمور طارئة.

ووافق الإمام أحمد مالكاً رضي اللّه عنهما، فهو يمنع من إحداث ما يتسبب عنه أذى لجاره أو ضرر، كحفر بئر يضر ببئر جاره، أو إحداث كنيف، أو جعل داره مخبزاً، أو محل حدادة أو غير ذلك، فإن أحمد يدرء المفسدة الكبرى، ويقدمها على جلب المصلحة الأخف ففي جامع العلوم والحكم[1]، قال ابن رجب رحمه اللّه، بعد أن ذكر حديث نخلة سمرة: «قال أحمد في رواية حنبل، بعد أن ذكر له هذا الحديث ـ أي حديث نخلة سمرة ـ كل ما كان على هذه الجهة، وفيه ضرر يمنع من ذلك، فإن أجاب، وإلا أجبره السلطان، ولا يضر بأخيه في ذلك». ويضمن من أحدث بملكه ما يضر بجاره.

ويشترط عند الحنابلة ـ كما هو الحال عند المالكية ـ أن يكون الضرر طارئاً لا أن يكون الجار هو الطارئ على سبب الضرر القديم. قال في كشاف القناع[2]: «وإن كان هذا الذي حصل، من الضرر للجار، من حمام ورحى ونحوهما، سابقاً على ملك الجار، مثل من له مدبغة ونحوها، من رحى وتنور، فأحيا إنسان إلى جانبه مواتاً، أو بناه، أي بنى جانبه داراً. . . لم يلزمه أي صاحب المدبغة ونحوها،

(١) جامع العلوم والحكم لابن رجب ٢/ ٢١٨.
(٢) كشاف القناع ٣/ ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

إزالة الضرر؛ لأنه لم يحدث بملكه ما يضره».

ومالك ﷺ، توسع أكثر من غيره، في المنع مما فيه إضرار بالغير، وأخذ فيه بسد الذرائع، واكتفى بالقرائن المشيرة إلى قصد الإضرار، وأنزل مظنة القصد إلى الضرر، منزلة الضرر نفسه، وبناء على هذا، فهو يمنع من الفعل، ولو لم يكن أداؤه إلى الضرر قطعياً ولا غالباً، ولكنه اكتفى بكونه كثير الوقوع، حتى يمنع منه، فهو يعد كثرة وقوع المفسدة، بمثابة القصد إليها، وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه، لأنه أمر خفي، ولكن كثرة وقوع المفسدة في الوجود، دليل على إرادة الضرر، ولا يؤثر التخلف في بعض الحالات، لأن الشارع يشرع الحكم لعلة، مع كون فواتها كثيراً، كما في حد شرب الخمر مثلاً، فإن الشارع أوجبه للزجر، والازدجار به كثير لا غالب، والتصرفات التي يقوم بها الإنسان، وتؤدي إلى الضرر كثيراً، وإن كانت في الأصل مباحة، إلا أنها تخرج عن هذا الأصل، لحكمة سد الذريعة إلى الممنوع. والأمثلة على هذا كثيرة من الشرع، فقد نهى النبي ﷺ عن الانتباذ في الأوعية، التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها، خشية أن تتخمّر، فمنع من ذلك سداً للذريعة[1].

وقد وافق أحمد مالكاً رضي اللّه عنهما في هذا، فغلبا جانب الضرر بالغير، لأنه إذا كان كثير الوقوع، لا نادراً، وجب الاحتياط لدفعه سداً للذريعة، والشريعة مبنية ـ كما قال الشاطبي رحمه اللّه تعالى ـ على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة.

أما الشافعي والحنفية، فقد نظروا إلى أصل الحق، والإذن فيه وغلّبوه، فقدموا حق المستعمل ومصلحته، على مصلحة غيره، ما دام الضرر ليس ثابتاً

---

(١) الموافقات ٢/ ٦٣٩ ـ ٦٤١.

بالقطع، ولا بغلبة الظن، وحق المستعمل ثابت بيقين، ولا يزول اليقين إلا بيقين مثله، لا بالشك.

والخلاصة:

أن مقصود الشارع من منح الحق للفرد، إنما هو تحقيق المصلحة، ولم يشرع الحق للإضرار بالآخرين، ولذا، فلا بد أن يكون قصد المكلف في تصرفه موافقاً لقصد الشارع، لأن مناقضة قصد الشارع باطلة. ولما كان القصد إلى الضرر أمراً باطناً خفياً، ولا يمكن التحقق منه؛ فإن المالكية والحنابلة أقاموا القرائن المشيرة إلى نية الإضرار، مقام تحقق هذه النية، وقد جعلوا كثرة وقوع الضرر، من جراء فعل معين، قرينة على قصد الإضرار في التصرف؛ فمنعوا منه لأن هذين الأمرين ـ وهما أن الحق يشرع لغاية هي المصلحة، وكونه مقيداً بعدم قصد الإضرار بالغير ـ سواء، فإذا كان وقوع الضرر به كثيراً، رُجِّح به جانب الضرر وعدّ الفعل ضارّاً، وجالباً للفساد حكماً، إنزالاً للمظنة منزلة المئنة، سداً للذريعة إلى المفسدة، لأن درء المفاسد أولى من جلب المصالح، ولأن الشريعة مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى المفسدة.

والشافعي وأبو حنيفة لا يخالفون مالكاً وأحمد ـ رضي الله عنهم جميعاً ـ في عدم جواز قصد الإضرار بالغير ولا في الأخذ بمبدأ سد الذرائع، من حيث الأصل ـ فإن في اجتهادات كليهما أحكاماً كثيرة بنيت على مبدأ سد الذرائع، ولكنهما في هذه المسألة، خالفا لعدم تحقق مناط المنع عندهم، وهو التذرع إلى المفسدة، فإنهما يريان، أن الشارع إذا منح المستعمل الحق في التصرف، وأذن له في ذلك ـ وقد ثبت هذا الإذن بيقين ـ وكان نجوم الضرر من الفعل المأذون أصلاً، ليس ثابتاً بالقطع، ولا بغلبة الظن؛ فإن الإذن الثابت بيقين يقدم

ويستصحب، ولا يرتفع إلا بيقين آخر مثله، ولا يزول بالشك، لا سيما إذا كان هذا الشك يتعلق بالنيات المضمرة في القلوب، مما خفي عنا أمره، ولا سبيل لنا إلى الوصول إلى حقيقته والاطلاع عليه، وإنما علمه موكول إلى عالم السر والعلانية، والله تعالى إنما تعبدنا ـ في دار الدنيا ـ بما ظهر لنا، ولم يجز لنا التنقيب عن البواطن، والتفتيش عن القصود الخفية، فنحن نلتزم الأخذ بالظواهر، ثم الله ﷻ هو الذي يؤاخذ على النية والقصد المخالف(١).

وعلى كل، فإن الحكم بكون الضرر الناجم عن الفعل ـ الذي حديثنا فيه ـ معتاداً أو غير معتاد، قد يختلف فيه، والحاكم هو الذي يُرجع إليه، ليحكم بكونه معتاداً، فيسمح به أو غير معتاد فيمنع منه.

وأخيراً، فإن مسألة التسعير، تعدّ من المسائل التي شغلت حيزاً كبيراً، من اهتمام الفقهاء وكانت مثار خلاف، ونقاش طويل دار فيما بينهم، وقد انقسموا إلى مجيز للإمام أن يتدخل في السعر فيحدده، وبين آمرٍ له بذلك في بعض الحالات، وبين مانع له من ذلك.

ثم إن السعر يشكل قطب الرحى، الذي يتحكم في آلية السوق، وله الدور الكبير في تحريك عجلة الاقتصاد.

من أجل هذا، رأيت أن أفرد هذه المسألة بمبحث مستقل، أبيّن فيه حكمها في الأحوال المختلفة في مذاهب العلماء وأئمة الفقه والاجتهاد، وأذكر خلافهم فيها، مع عرض أدلتهم وبسط مناقشاتهم، بشكل مفصل. وسنجد كل ذلك في المبحث التالي إن شاء الله تعالى.

---

(١) الأم للشافعي: كتاب إبطال الاستحسان ج٧/ ٤٨٧ ـ ٤٩٢، وقد ذكر رحمه الله هنا للاستدلال على مذهبه كلاماً في غاية الروعة والنفاسة، ينبغي أن يراجع.

المبحث الثالث
التسعير

وفيه مقدمة، فيها تعريف التسعير في اللغة والاصطلاح، ثم مطالب ثلاثة:

*** مقدمة:**

نظراً إلى أن معرفة معنى التسعير تتوقف على معنى السعر، وتتوقف معرفة السعر على معرفة الثمن، فإني أبدأ أولاً بتعريف الثمن، ثم أتبعه بتعريف السعر، ثم بعد ذلك أذكر تعريف التسعير.

تعريف الثمن:

عرف القاضي عبد الجبار الثمن بأنه الشيء الذي يستحق في مقابلة المبيع[١].

أو أنه اسم لما يأخذه البائع في مقابلة المبيع، أو إنه كل ما يحصل عوضاً عن شيء[٢].

تعريف السعر:

السعر لغة: هو ما يقوم عليه الثمن[٣].

اصطلاحاً: هو ما تقع عليه المبايعة بين الناس[٤]. أي هو ما اتفق على بذله، عوضاً عن شيء.

أو هو الثمن الذي اتفق عليه البائع والمشتري، نتيجة المساومة[٥].

---

(١) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار المعتزلي ص٧٨٨.

(٢) التعاريف: المناوي ١/ ٢٢٤.

(٣) القاموس المحيط، لسان العرب، مادة (ثمن).

(٤) شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار ص٧٨٨.

(٥) الفقه المقارن: د. فتحي الدريني ص١٥٦.

تعريف التسعير:

التسعير لغة: تقدير السعر.

اصطلاحاً: تعددت عبارات الفقهاء في تعريف التسعير، وإن كانت عباراتهم متقاربة في الجملة.

فقد عرفه النووي رحمه اللّه بأنه: تقدير سعر الطعام، ونحوه، بثمن لا يتجاوزه[١].

وفي مغني المحتاج: أن يأمر الوالي السوقة، أن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بكذا[٢].

وقال البهوتي: التسعير: أن يقدر السلطان أو نائبه سعراً للناس، ويجبرهم على التبايع به[٣].

وقال الشوكاني: التسعير: أن يأمر السلطان، أو نوابه، أو كل من ولي من أمر المسلمين أمراً، أهل السوق أن لا يبيعوا أمتعتهم، إلا بسعر كذا، فيمنعوا من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة[٤].

ولعل أدق هذه التعريفات وأشملها، تعريف البهوتي رحمه اللّه، وذلك للأسباب التالية:

١ ـ إنه بيّن أن التسعير المقصود، هو ما يكون بأمر السلطان، أو من ينوب عنه.

٢ ـ إنه تعريف عام يشمل تسعير كل شيء، سواء كان سلعة، أو عملاً كما

---

(١) تحرير ألفاظ التنبيه: النووي ١/ ١٨٦.

(٢) مغني المحتاج ٢/ ٣٨.

(٣) كشاف القناع ٣/ ١٨٧.

(٤) نيل الأوطار ٥/ ٢٤٥.

في الإجارة، لأن الإجارة بيع في الحقيقة، إذ هي كما عرّفوها: بيع المنافع[١]. فهذا التعريف يشمل تحديد أجور الأعمال أيضاً، ولا يقتصر على تقدير أسعار السلع فحسب. وكذلك فإنه يعم حالة البيع بسعر غال كما يعم حالة الحط من السعر والبيع بأرخص من سعر السوق.

٣ ـ إنه يشير إلى عنصر الإلزام في السعر، الذي يضعه الإمام، فإن ثمرة التسعير الحقيقية، إنما تتحقق بكونه ملزماً، كما أن هذا الإلزام هو سبب الخلاف، الذي ثار بين الفقهاء في هذه المسألة. وفيما يلي، سأبين حكم التسعير بالتفصيل في مطالب ثلاثة.

* **المطلب الأول:** التسعير في الأحوال العادية.
* **المطلب الثاني:** حكم التسعير عند غلاء الأسعار.
* **المطلب الثالث:** تسعير الأعمال وتحديد الأجور.

* * *

* المطلب الأول ـ التسعير في الأحوال العادية:

ويقصد بالحال العادية، ما إذا كان الناس يتبايعون بشكل طبيعي، دون تعدٍّ، ولا استغلال من بعضهم لبعض، وسواء كان ذلك في حال الرخص والسعة، أو في حال الغلاء، ولكنه لم يكن غلاء مفتعلاً، بل ارتفعت الأسعار لقلة السلع وزيادة الطلب عليها، أي وفق قانون العرض والطلب.

وقد ذهب جماهير العلماء، من المذاهب الأربعة وغيرهم، إلى عدم جواز التسعير في هذه الحالة. ونقل هذا المنع أيضاً عن عمر ﷺ وسالم والقاسم

---

(١) رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ٥/ ٢.

ابن محمد[1]، قال ابن تيمية رحمه اللّه تعالى: «فإذا كان الناس يبيعون على الوجه المعروف، من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر، إما لقلة الشيء، وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى اللّه؛ فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق»[2]، وذكر الماوردي رحمه اللّه تعالى، أنه لا يعرف خلاف بين الفقهاء، على عدم جواز التسعير في هذه الحالة[3]. ولكن، نقل أبو الوليد الباجي عن سعيد بن المسيب وربيعة بن عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري أنهم أجازوا التسعير في حال الرخص والسعة ودون وجود الحاجة إليه، وكذلك نقل جواز ذلك في رواية أشهب عن مالك[4]. وقالوا: لا يجبر الناس على البيع، ولكنهم يمنعون من البيع بغير السعر الذي حدّه الإمام، على حسب ما يرى من المصلحة للبائع والمشتري، فلا يمنع البائع الربح، ولا يسوغ له الإضرار بالمشتري[5].

واستدل المجيزون للتسعير في حالة الرخص والسعة، بأن فيه مصلحة للعامة، والنظر في مصالح العامة واجب على الإمام، أما كونه مصلحة؛ فلأنه يمنع من إغلاء الباعة للأسعار على الناس، ويحول دون فساد الأسعار، الذي يكون رفعها نتيجة لاستغلال الباعة لحاجة الناس[6] فعمدة المجيزين، ودليلهم

(١) المنتقى للباجي: ٥/ ١٨، الحسبة لابن تيمية ص٥١٠، نتائج الأفكار للقاضي زادة ١٠/ ٥٩، كشاف القناع ٣/ ١٨٧.
(٢) الحسبة ص٤٩٨.
(٣) الحاوي الكبير للماوردي ٥/ ٤٠٨.
(٤) المنتقى للباجي ٥/ ١٨.
(٥) المرجع السابق.
(٦) المنتقى ٥/ ١٨، حكم التسعير في الإسلام: د. ماجد أبو رخية ص١٧، أحكام التسعير في الشريعة الإسلامية: د. موسى عز الدين عبد الهادي ص٢٢٧.

الوحيد، هو المصلحة، التي يجب على الإمام، أن يدور في سائر تصرفاته حول محورها.

- أما جماهير العلماء والفقهاء، الذين يمنعون من التسعير في الأحوال العادية، فقد استدلوا بأدلة كثيرة، منها:

١ - قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ...﴾[النساء: ٢٩]. فإن هذه الآية الكريمة صريحة في أن الأصل في البيع والتجارة، هو أن يكون بالرضى التام، وأن الأصل حرية التصرف. والآيات والآثار التي تقرر مبدأ الحرية في النشاط الاقتصادي، كثيرة جداً، وهذا أصل مجمع عليه. أما التسعير لغير حاجة، فهو تقييد لهذه الحرية، وتقييد الأصل العام لا يكون إلا بدليل، وهو لم يرد في الكتاب، ولا في السنة المطهّرة[١]، بل لقد ورد في السنة ما يدل على نقيض ما ذهب إليه المجيزون للستعير، ومن ذلك دليل الجمهور الثاني وهو:

٢ - حديث أنس ﷺ قال: قال الناس: يا رسول اللّه، غلا السعر فسعِّر لنا، قال رسول اللّه ﷺ: «**إن اللّه هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى اللّه تعالى، وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال**»[٢].

---

(١) نيل الأوطار ٥/ ٢٤٥.

(٢) سنن الترمذي مع تحفة الأحوذي، أبواب البيوع، باب (٧١)، رقم /١٣٢٨/ ج٤/ ٤٥٢، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

سنن ابن ماجه مع حاشية السندي، كتاب التجارات، باب: من كره أن يسعِّر، رقم /٢٢٠٠/ ج٣/ ٣٧.

مختصر سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في التسعير، رقم /٣٣٠٧/ ج٥/ ٩٢.

٣ ـ حديث أبي هريرة ﷺ: أن رجلاً جاء فقال: يا رسول اللّه سعِّر، فقال: **«بل ادعوا»** ثم جاء فقال: يا رسول اللّه سعِّر، فقال: **«بل اللّه يخفض ويرفع، وإني لأرجو أن ألقى اللّه، وليس لأحد عندي مظلمة»**[(١)]. فإن هذين الحديثين الشريفين، يدلان بوضوح، على عدم جواز التسعير وإن حصل غلاء في الأسعار، ما دام أن الغلاء غير مفتعل، وليس نتيجة تعدٍّ من الباعة.

ففي حديث أنس، تصريح بأن السعر قد غلا، ومع أنه طلب منه عليه الصلاة والسلام أن يسعر، فإنه ﷺ لم يستجب، وعدّ التسعير في هذه الحالة مظلمة، والظلم حرام، فكان التسعير حراماً، بل إن في اقتران المال بالدم، في نص الحديث، إشارة إلى غلظ حرمة التسعير، لأنه عليه الصلاة والسلام عدّ التسعير من الظلم في المال، وقرنه بالظلم في الدم وهذا من الكبائر، فكان التسعير في هذه الحال كبيرة.

وإذ قد امتنع عليه الصلاة والسلام من التسعير مع غلاء الأسعار، فلأن يمنع منه في السعة والرخص من باب أولى. وفي هذا رد على المصلحة التي استدل بها المجيزون للتسعير، لأن المصلحة التي استدلوا بها، مصلحة ملغاة؛ لكونها في مقابلة نص صريح، ومعلوم أن من أهم شروط كون المصلحة معتبرة، أن لا تكون مصادمة للنص سواء كان من الكتاب أو من السنة[(٢)].

٤ ـ واستدل الجمهور لما ذهبوا إليه من حرمة التسعير بالمعقول، فقالوا: إننا لا نسلّم أن التسعير مصلحة حقيقية، وإنما هو مصلحة موهومة، تعود بالضرر الكبير على المجتمع، لأنها تبدو لأول وهلة، ولدى النظرة السطحية،

---

(١) مختصر سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في التسعير، رقم /٣٣٠٦/ ج٥/ ٩٢.
السنن الكبرى للبيهقي، كتاب البيوع، باب في التسعير، رقم /١٠٩٢٦/ ج٦/ ٢٩.
قال في مجمع الزوائد ٤/ ١٧٨ رجاله رجال الصحيح.

(٢) شفاء الغليل: للغزالي ص٢٢٠ ـ ٢٢١.

مصلحة، ولكن النظر الدقيق لا يلبث أن يثبت أنها في حقيقتها ضرر كبير، وبيان كونها ضرراً من عدّة أوجه:

١ً ـ إن ما ذكرتموه من أن التسعير مصلحة، لأنه يرخص على الناس أسعارهم، غلط محض، لا نصيب له من الصحة، بل إن العكس هو الصحيح، لأن الجلاّب الذين يجلبون السلع من البلاد الأخرى، إذا سمعوا بالتسعير، امتنعوا عن الجلب؛ فتقل الأقوات والسلع. وبدهي أن قلّة العرض مع شدة الطلب، يفضي إلى زيادة الأسعار، أما إذ ترك للناس الحرية في المساومة في البيع والشراء، للوصول إلى الربح الذي يرغبون، فإن الجلاّب ينشطون في القدوم بسلعهم فتكثر ويحصل الرخص(١).

٢ً ـ إن التسعير ينقص من الحافز على توسيع النشاط الاقتصادي لدى الأفراد، في داخل البلدة ذاتها، ذلك، أن الأمل في الربح هو الذي يحدو بالناس إلى أن ينشطوا في ممارسة الفعاليات والأنشطة الاقتصادية، والتسعير يسد عليهم باب الربح، أو يضيّقه عليهم، فتنقطع آمالهم في الأرباح التي يطمحون إليها؛ فيتقاعدون عن الإنتاج، فتقل الكميات المعروضة من السلع والمنتجات، وإذا تركوا أحراراً ليبيعوا ما يملكون وينتجون، بالسعر الذي تنجم عنه المساومة مع المشترين، فإن آمالهم في تحصيل المزيد من الأرباح تزدهر، ومن ثم تسري فيهم حوافز الإنتاج فينتجون، وتكثر السلع المعروضة، ويتنافس أربابها، فتنقص أسعارها، ويحصل الرخاء(٢).

٣ً ـ ومن جهة أخرى، فإن التسعير يؤدي إلى رفع الأقوات من السوق،

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٥/ ٤١٠، أحكام التسعير د. موسى عز الدين عبد الهادي ص٢٢٤.

(٢) المرجعان السابقان.

وإخفائها عن الأنظار، لتباع في أماكن بعيدة عن أعين الرقباء، وهو ما يؤدي إلى نشوء ما يسمى (السوق السوداء)، وعندئذ لا تكون الأسعار طبيعية، لأنها لا تكون ناتجة عن تلاقي العرض والطلب في ظل سوق حرة، يسودها المنافسة الكاملة، ولا هي أسعار حدّدها ولي الأمر، وإنما هي أسعار مرتفعة، يفرضها التجار، مستغلين بذلك حاجة الناس إلى ما بين أيديهم من السلع، ولا يجد الناس ـ تحت ضغط الحاجة والاضطرار ـ مندوحة من الرضوخ لإرادة البائعين، فيدفعون إليهم المبالغ التي يحددونها، وبذلك تتعرض أموالهم للتلف؛ لأن ما يدفع من الأموال، زائداً على قيمة السلعة، يعد في حكم المالِ التالف. هذا، فضلاً عن أنه يهدر من وقت الناس الكثير، خلال تحسُّسهم للمواطن الخفية، التي تتوفر فيها ما يحتاجون إليه من السلع[1]. وهذه مفسدة أخرى كبيرة، ينبغي أن تتجنب.

وهناك أدلة أخرى ستذكر ـ إن شاء اللّه تعالى ـ عند الحديث عن التسعير حال الغلاء ـ يتضح من خلالها، فساد رأي الذين ذهبوا إلى جواز التسعير في حال الرخص والسعة وانضباط السوق بقانون العرض والطلب، لما فيه من مخالفة صريحة، لظاهر حديثي أبي هريرة وأنس رضي اللّه عنهما، ومنطوقهما، ولما فيه من تنكب الصراط السّوي، في بحثه عن المصلحة التي استهدفها، «فقد ثبت ـ من خلال التجربة ومشاهدة الواقع إخفاق هذه السياسة سياسة التسعير في تحقيق أهدافها من التوسعة على الناس وتحقيق الرخص، ـ بل على العكس من ذلك، فإن إخضاع أية سلعة إلى سياسة التسعير الإجباري عن طريق أوامر الدفاع، تعتبر أقصر الطرق نحو ارتفاع سعر السلعة، أو اختفائها من الأسواق،

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٥/ ٤١٠، أحكام التسعير: موسى عز الدين عبد الهادي ص٢٢٧ ـ ٢٢٩.

أو حدوث الأزمات التموينية. لقد ثبت ـ بما لا يدع مجالاً للشك أن التسعير الإجباري الرسمي، لم يخدم المستهلكين ومحدودي الدخل، بل إن المحتكرين والقادرين على الضغط هم المستفيدون منه»[١].

* * *

*** المطلب الثاني ـ حكم التسعير عند غلاء الأسعار المفتعل:**

الآراء:

١ ـ ذهبت الجماهير العظمى، من الصحابة والتابعين والعلماء وفقهاء الأمصار، ومنهم المالكية والشافعية، ومتقدمو الحنابلة، وابن حزم والشوكاني، ذهب هؤلاء جميعاً إلى حرمة التسعير مطلقاً، سواء كان في قوت، أو غيره[٢].

٢ ـ منع الحنفية من التسعير، ولكنهم عدوه مكروهاً كراهة تحريم، لا حراماً، ولكنهم لم يمنعوه مطلقاً، بل أجازوه في قوت الآدمي وقوت البهائم، إذا تعدّى أربابه تعدّياً فاحشاً وحدّدوا التعدّي الفاحش بالضعف، كأن يبيعوا الشيء بمائة، وهو يشترى بخمسين[٣]، قال المرغيناني في الهداية[٤]: «فإن كان أرباب الطعام يتحكّمون، ويتعدّون عن القيمة تعدّياً فاحشاً وعجز

---

(١) حكم التسعير: د. ماجد أبو رخية ص٣٦، نقلاً عن مقال الأستاذ فهد الفانك الذي نشرته جريدة الرأي الأردنية الصادرة ١٢/ ٥/ ١٩٨١م.

(٢) التاج والإكليل: المواق ٤/ ٣٨٠، روضة الطالبين للنووي ٣/ ٤١١، نهاية المحتاج للرملي ٣/ ٤٧٣. الكافي لابن قدامة ١/ ٣٦٠، كشاف القناع ٣/ ١٨٧، المحلى لابن حزم ٧/ ٥٣٧، نيل الأوطار ٥/ ٢٤٥.

(٣) حاشية سعدي جلبي على شرح فتح القدير ١٠/ ٥٩.

(٤) الهداية مع شرح فتح القدير ١٠/ ٥٩.

القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير، فحينئذ لا بأس به بمشورة أهل الرأي والبصيرة» وأجاز متأخروهم التسعير في كل ما أضر بالعامة، قياساً على قول أبي يوسف في الاحتكار أن كل ما أضر بالعامة حبسه فهو احتكار، ولو ذهباً أو فضة أو ثوباً(١). وقال في الفتاوى الهندية(٢): «وهو المختار، وبه يفتى»، وأخذوا من قوله هذا، جواز التسعير كذلك، قياساً أو استنباطاً بطريق المفهوم الموافق. ولكن ابن عابدين رحمه الله، خرّج جواز التسعير، على رأي أبي حنيفة ﷺ بجواز الحجر إذا عمّ الضرر، لأن في المغالاة بالأسعار والتعدي فيها إضراراً بالعامة، قال في حاشية رد المحتار(٣): «الإمام يرى الحجر إذا عم الضرر، كما في المفتي الماجن والمكاري المفلس، والطبيب الجاهل، وهذه ـ أي التسعير ـ قضية عامة، فتدخل مسألتنا فيها، لأن التسعير حجر معنى، لأنه منع عن البيع بزيادة فاحشة، وعليه فلا يكون مبنياً على قول أبي يوسف فقط».

٣ ـ وأما المالكية: فلم يجيزوا التسعير(٤)، فقد نقل صاحب أحكام السوق ـ يحيى بن عمر ـ في تفسير قول مالك: «ينبغي للإمام إذا غلا السعر، واحتاج الناس إلى أن يبيعوا على الناس ما عندهم من فضل طعام» قال: إنه ـ أي الإمام مالك ـ لم يقل يباع عليهم، ولكن قال: «يؤمر بإخراجه» أي الطعام وإظهاره للناس، ثم يبيعون ما عندهم، من فضل قوت عيالهم، كيف أحبوا، ولا يسعر عليهم. قيل: وكيف إن سألوا الناس ما لا يحتمل من الثمن، أو ما لم يبع به، إذا رغبوا وأعطوا ما يشتهون من الغلاء أن لا يبيعوا، وأما التسعير فظلم، لا يعمل به

(١) حاشية رد المحتار لابن عابدين ٥/ ٢٥٧.

(٢) الفتاوى الهندية: ٣/ ٢١٤.

(٣) رد المحتار: ٥/ ٢٥٧.

(٤) القوانين الفقهية لابن جزيء ص١٦٩.

من أحب العدل»[١].

بل إن منهم من تشدد أكثر من ذلك، فلم يجز التسعير حتى في حالة تواطؤ أهل السوق على سعر مجحف بحق الناس، فقد قال يحيى بن عمر، في أحكام السوق[٢]: «ولو أن أهل السوق اجتمعوا أن لا يبيعوا إلا بما يريدون، مما قد تراضوا عليه، مما فيه المضرة على الناس وأفسدوا السوق، كان إخراجهم من السوق حقاً على الوالي، وينظر للمسلمين فيما يصلحهم ويعمهم نفعه، ويدخل السوق غيرهم، فإنه إن فعل ذلك معهم، رجعوا عما طمحت إليه أنفسهم من كثرة الربح، ورضوا من الربح بما يقابلهم نفعه، ولا يدخلون به المضرة على الناس» وهذا منهم التزام بظاهر الحديث، ولا يرون أن الخروج على ظاهره جائز، ما دام أن المقصود رفع الضرر عن الناس، ويمكن ذلك بالإجراء الذي ذكروه، وهو إدخال غيرهم إلى السوق ورفعهم منها، لأنهم عندها، سيضطرون إلى خفض الأسعار.

- وأجاز مالك التسعير في رواية أشهب عنه، ولكنه لا يجبر الناس على البيع، بل يمنعهم من البيع بغير السعر الذي حدّده[٣]، وقال ابن رشد: «الجالب لا يسعر عليه اتفاقاً، وإن كان التسعير لغيره، فلا يكون إلا إذا كان الإمام عدلاً، ورآه مصلحة بعد جمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء»[٤].

وهذا وجه عند الشافعية، وهو مذهب متأخري الحنابلة، وبعض هؤلاء جعل التسعير واجباً وإليه ذهب ابن العربي المالكي، ورأى الجواز متأخرو الحنفية،

---

(١) التيسير في أحكام التسعير ص٤٨.

(٢) أحكام السوق: يحيى بن عمر ص٤٥.

(٣) المنتقى للباجي ٥/ ١٨.

(٤) التاج والإكليل ٤/ ٣٨٠.

كما ذكرنا قبل قليل[١].

الأدلة:

أولاً ـ أدلة المانعين من التسعير مطلقاً:

استدل هؤلاء بأدلة من القرآن والسنة والمعقول. وهذه جملة أدلتهم:

١ ـ استدلوا بقوله تعالى: ﴿**لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ**﴾[النساء: ٢٩]. فإن هذه الآية الكريمة، تسمي كل أخذ لمال الغير من غير رضاه أكلاً له بالباطل، وتقرر صراحة، أن الناس مسلطون على أموالهم، ولهم الحرية في بيع متاعهم كما يشاؤون، والتسعير إلزام لهم ببيع ما يملكون بسعر معين، وإن لم يرضوا به، وهو مناف للآية الكريمة، التي تشترط الرضى مناطاً لحل تبادل الناس أموالهم فيما بينهم، وانتفاع بعضهم بمال بعض[٢].

٢ ـ **«لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه»**[٣]، فلا يجوز إلزام أحد بالخروج من شيء من ماله، ولو عن طريق البيع، إلا برضاه التام، والتسعير إكراه على البيع بما لا يرضاه في أغلب الأحيان، فيكون غير جائز.

٣ ـ حديث أنس ﷺ، الذي يرويه الخمسة إلا النسائي، وصححه الترمذي

(١) الفتاوى الهندية ٣/ ٢١٤، نتائج الأفكار لقاضي زاده ١٠/ ٥٩، عارضة الأحوذي لابن العربي ٦/ ٥٤، روضة الطالبين ٣/ ٤١١، الحسبة لابن تيمية ص٥١٢، الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية ص٢١٣.

(٢) نيل الأوطار ٥/ ٢٤٥.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى عن أبي بكرة الرقاشي، كتاب الغصب، باب من غصب لوحاً فأدخله في سفينة، أو بنى عليه جداراً، رقم /١١٣٢٥/ ج٦/ ١٠٠.
سنن الدارقطني: عن أنس، كتاب البيوع، رقم /٩١/ ج٣/ ٢٦.

وفيه: «غلا السعر على عهد رسول اللّه ﷺ، فقالوا يا رسول اللّه لو سعّرت. فقال: «**إن اللّه هو القابض الباسط الرازق المسعِّر، وإني لأرجو أن ألقى اللّه ﷻ، ولا يطلبني أحد بمظلمة، ظلمتها إياه، في دم ولا مال**»[١].

٤ ـ وكذلك ما رواه أبو داود[٢] من حديث أبي هريرة ﷺ قال: «جاء رجل إلى رسول اللّه ﷺ فقال: يا رسول اللّه سعِّر لنا. فقال: «**بل ادعوا اللّه**» ثم جاءه رجل فقال: يا رسول اللّه سعِّر لنا فقال: «**بل اللّه يرفع ويخفض، وإني لأرجو أن ألقى اللّه، وليست لأحد عندي مظلمة**» ففي هذين الحديثين، تصريح بأن الناس طلبوا التسعير بسبب الغلاء، الذي أوقعهم في ضيق، فلم يستجب النبي ﷺ لطلبهم، وامتنع عن التسعير، مع وجود الداعي؛ فدل على أنه لو كان جائزاً لكان فعله، بل إن النبي ﷺ عدّ التسعير ظلماً في المال، وساوى بينه وبين ظلم الناس في دمائهم بالاعتداء عليها إشارة إلى غلظ حرمة التسعير، لكونه إيغالاً في الظلم[٣].

٥ ـ إن الأصل في النظام الاقتصادي الإسلامي، هو الحرية في التعامل في حدود أحكام الشريعة وآدابها، والناس مسلّطون على أموالهم ـ كما يقول الشافعي ـ يبيعونها بما يشاؤون، وفي التسعير إيقاع حجر عليهم في أموالهم، والحجر على من كان جائز التصرف نافذه غير جائز فيكون التسعير غير جائز[٤].

٦ ـ إن الإمام مأمور برعاية مصالح المسلمين كافة، وليس نظره في مصلحة

---

(١) سبق تخريجه: ص٢٨١.

(٢) سبق تخريجه: ص٢٨١.

(٣) البدائع للكاساني ٥/ ١٢٩. الحاوي الكبير للماوردي ٥/ ٤٠٩، المغني لابن قدامة ٤/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤، نيل الأوطار للشوكاني ٥/ ٢٤٥.

(٤) البدائع ٥/ ١٢٩، الحاوي الكبير ٥/ ٤٠٩، نيل الأوطار ٥/ ٢٤٥.

المشتري بترخيص الثمن، بأولى من النظر في مصلحة البائع، بتوفير الثمن، وإذا تقابل الأمران تساقطا ووجب ترك كلا الفريقين، ليجتهد كل منهما لنفسه عن طريق المساومة والمكايسة، فيجتهد المشتري في الاسترخاص، ويجتهد البائع في تحصيل المزيد من الربح[١].

٧ ـ واستدل الماوردي وابن قدامة رحمهما اللّه تعالى، بحجة اقتصادية، على عدم جواز التسعير، لكونه مضراً بالناس من الوجهة الاقتصادية، قال الماوردي: «وأما قولهم: إن فيه ـ أي التسعير ـ مصلحة الناس في رخص أسعارهم عليه، فهذا غلط، بل فيه فساد وغلاء للأسعار، لأن الجالب إذا سمع بالتسعير، امتنع من الجلب؛ فزاد السعر، وقل الجلب والقوت، وإذا سمع بالغلاء وتمكين الناس من بيع أموالهم كيف احتووا، جلب ذلك طلباً للفضل فيه، وإذا حصل الجلب اتسعت الأقوات ورخصت الأسعار»[٢].

وقال ابن قدامة: «التسعير سبب الغلاء، لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك، لم يقدموا بسلعهم بلداً يكرهون على بيعها فيه بغير ما يريدون، ومن عنده البضاعة، يمتنع من بيعها، ويكتمها ويطلبها أهل الحاجة إليها، فلا يجدونها إلا قليلاً، فيرفعون في ثمنها، ليصلوا إليها فتغلو الأسعار ويحصل الإضرار بالجانبين، جانب الملاك، في منعهم من بيع أملاكهم، وجانب المشتري، في منعه من الوصول إلى غرضه، فيكون حراماً»[٣]. والحجج الاقتصادية التي ينطوي عليها كلام هذين الإمامين الجليلين هي:

أ ـ إن التسعير يؤدي إلى تقاعد الجالبين ـ أي المستوردين ـ عن القدوم

---

(١) الحاوي الكبير ٥/ ٤٠٩ ـ ٤١٠، نيل الأوطار ٥/ ٢٤٥.

(٢) الحاوي الكبير ٥/ ٤١٠.

(٣) المغني لابن قدامة ٤/ ٣٠٤.

بسلعهم إلى البلد إذا سمعوا بالتسعير فيها، ذلك أن الجالبين إنما يتكبدون العناء والمشاق، في سبيل جلب الأمتعة بهدف الحصول على المزيد من الأرباح، في جو من حرية المساومة، وإذا سعر الإمام عليهم، فإن الحافز على استيراد المواد والسلع يقل عندهم، فيعرضون عن ذلك، فتقل الأقوات والسلع، ويقع الناس في ضائقة بسبب القلة، إذ تغلو أسعار ما يحتاجون إليه، نتيجة طبيعية لقلة المعروض منها.

٢ـ ثم إن التجار المقيمين في داخل البلد، يخفون أموالهم ويرفعونها من السوق، ليبيعوها في الخفاء، وينشأ من جراء ذلك ما يسمى بـ (السوق السوداء) التي تروج عادة عقب التسعير الرسمي[١]؛ إذ يعمد التجار المقيمون في البلد، وكذلك الجالبون إلى إخفاء سلعهم، وكتمانها وبيعها في الخفاء، بعيداً عن رقابة الدولة، ويضطر الناس إلى البحث عن حاجاتهم من هذه السلع، ويتكبدون الكثير من المشقة، ويهدر الكثير من أوقاتهم وطاقاتهم، سعياً وراء هذه الحاجات الملحة، ولما كان المعروض منها في الخفاء قليلاً، فإن أصحابها يغالون بها، ويفرضون السعر الذي يشاؤون، ولا يجد المشتري ـ تحت ضغط الحاجة والضرورة ـ مناصاً من الإذعان والخضوع لإرادة البائعين.

وفي كثير من الأحيان تكون السلع المحتاج إليها مستوردة، لا تنهض البلاد بإنتاجها أو صناعتها محلياً، فلا يوجد بديل وطني عنها، وحتى لو أمكن إنتاجها وصناعتها، فإن القادرين يمتنعون من ذلك؛ لأن آمالهم في اجتناء الأرباح تتبدد بسبب التسعير؛ وهذا يوقع الناس كافة في حرج وضيق بالغين، ويضر إضراراً كبيراً باقتصاد الدولة، فإن دعامة اقتصادها إنما هي الصناعة والتجارة، وقد شلتّا أو كادتا أن تشلاّ، من جراء التسعير الجبري.

---

(١) الفقه المقارن د. الدريني ص١٧٥.

أما إذا ترك للناس الحرية في المساومة، فإن دواعي جلب السلع إلى البلد تتوافر لدى التجار الجالبين، طمعاً في الربح، وتورق أغصان آمالهم في جني الأرباح وتزدهر، فينشطون للقدوم بأمتعتهم، ويكثر الجالبون، وإذا كثر الجلب، وازداد عرض الأقوات، وما يحتاجه الناس من السلع، فإن الضيق يرفع، ويحل الخصب والرخاء في البلد، لأن الأسعار ترخص بطبيعة الحال لزيادة العرض، ناهيك عن تنافس التجار فيما بينهم، إذ يسعى كل واحد منهم من جهته، إلى إرخاص بضاعته؛ ليقبل الناس على شرائها.

ومن هنا يتبين لنا ـ بشكل جلي ـ أن في التسعير إضراراً بالجانبين: التجار والمشترين، وبالدولة أيضاً، والإضرار ظلم، والظلم حرام؛ فيكون ممنوعاً. وأن في عدم التسعير نفعاً للجانبين وللدولة، والإمام إنما مهمته السهر على تحقيق مصلحة الرعية، وليس العكس، لأن «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة».

هذه هي مجمل أدلة المانعين من التسعير مطلقاً.

ثانياً ـ توجيه رأي الحنفية:

الذين ذهبوا إلى أن الأصل في التسعير، أنه مكروه كراهة تحريمية وليس حراماً، أما كونه في الأصل مكروهاً كراهة تحريم، فبدلالة الأحاديث السابقة. وأما كونه لا يصل إلى درجة الحرمة، فلأن أحاديث التسعير ظنية، إذ هي أحاديث آحاد، فيكون مقتضاها الكراهة التحريمية[(١)].

وهم قد ذهبوا إلى أن التسعير جائز، استثناء من الأصل، إذا تعيّن طريقاً لدفع الضرر عن العامة، قال صاحب الهداية[(٢)]: «فإن كان أرباب الطعام يتحكمون، ويتعدون عن القيمة تعدياً فاحشاً، وعجز القاضي عن صيانة حقوق

---

(١) رد المحتار لابن عابدين ٥/ ٢٥٦.

(٢) الهداية للمرغيناني مع نتائج الأفكار لقاضي زادة ١٠/ ٥٩.

المسلمين إلا بالتسعير، فحينئذ لا بأس به، بمشورة أهل الرأي والبصيرة»، ويدل على كون التسعير عندهم جائزاً غير ملزم، ولا واجب، قوله: «لا بأس به»، وكذلك قوله بعد ذلك: «فإذا فعل ذلك ـ أي حدد الإمام سعراً ـ وتعدّى رجل وباع بأكثر منه، أجازه القاضي، وهذا ظاهر عند أبي حنيفة، لأنه لا يرى الحجر على الحر، وكذا عندهما»[١]. وهذا الكلام ذاته مذكور في الفتاوى الهندية[٢]، ورد المحتار[٣]، فالتسعير عندهم مجرد إعلام، وتبصير للمشتري بالسعر العادل، وإنما لم يجعلوه ملزماً؛ لأنهم رأوا أن نصوص الشرع لا تسمح بذلك، إذ العبرة في الشرع بالرضا، والناس مسلطون على أموالهم، يتصرفون بها كيفما شاؤوا، والتسعير الجبري حجر عليهم في أموالهم، ولا يجوز الحجر على جائز التصرف. وقالوا إن شخصاً، إذا باع بالسعر الذي حدّده الإمام خشية أن يعاقبه السلطان، فإن بيعه نافذ ولا يعد مكرهاً، لأن الإمام لم يأمره بالبيع، وإنما أمره أن لا يزيد الثمن على ما حدّده الإمام[٤].

ثالثاً ـ توجيه قول مالك في رواية أشهب:

وقد بنى جواز التسعير على المصلحة، التي هي أصل عتيد من أصول اجتهاد مالك ﷺ، فالإمام يحدد السعر الذي يحقق المصلحة للبائع وللمشتري، بحيث يكون فيه ربح معقول للبائع، وحماية للمشتري من الاستغلال والظلم، قال في المنتقى[٥]: «ولا يمنع البائع ربحاً، ولا يسوغ له ما يضر بالناس»، ويتم

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الفتاوى الهندية ٤/ ٢١٤.

(٣) رد المحتار لابن عابدين ٥/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٤) المرجع السابق نفس الموضع.

(٥) المنتقى: ٥/ ١٨.

تحديد هذا السعر بمشورة أهل الرأي والاختصاص، من أهل السوق، ويُحضِر معهم غيرهم، من المختصين من غير أهل السوق؛ حتى يكون سعراً عادلاً، لا محاباة فيه، ولا مراعاة لطرف على حساب الطرف الآخر». قال ابن حبيب رحمه اللّه: «ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء، ويحضر غيرهم، استظهاراً على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون، فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد، حتى يرضوا قال: ولا يجبرون على التسعير، ولكن عن رضا، وعلى هذا أجازه من أجازه»[(١)]، وليس معنى قوله: «عن رضا» أن التسعير غير ملزم، بل معناه أن الإمام إذا حدّد السعر كان ملزماً، ولم يجز للناس أن يزيدوا على السعر الذي حدّده، ولكن معنى قوله: «عن رضا» هو أن يكون محققاً لمصلحة الطرفين، وأن لا يكون فيه إجحاف بمصلحة الباعة ولا المشترين[(٢)]، هذا ما فسر فقهاء المالكية به الرضا، فقد قال الإمام الباجي عقب قوله باشتراط الرضا: «ووجه ذلك أن بهذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة والمشترين، ويجعل للباعة في ذلك من الربح ما يقوم بهم، ولا يكون فيه إجحاف بالناس، وإذا سعر عليهم من غير رضا، بما لا ربح لهم فيه، أدى ذلك إلى فساد الأسعار، وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس. . .»[(٣)].

ومنعوا من التسعير عند عدم الرضا. . . بالمعنى الذي فسروا به الرضا، لأن الإمام إذا سعر عليهم من غير رضاهم، أي بما لا ربح للباعة فيه، أدى ذلك إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات، وإتلاف أموال الناس، وهذا ضرر كبير يجب أن يتجنب[(٤)]، والتسعير إنما شرع لأجل المصلحة ودفع الضرر.

---

(١) المنتقى ٥/ ١٩.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المنتقى ٥/ ١٩، الطرق الحكمية ص٢١٦.

رابعاً ـ أدلة متأخري الحنابلة:

وهم الذين يرون أن التسعير واجب على الإمام، وأن الناس يلزمون بالتعامل وَفقَه، ولا يجوز الخروج على السعر الذي حدده الإمام، قال ابن تيمية في الحسبة[1]: «إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير العادل، سعر عليهم تسعير عدل، لا وكس ولا شطط» واستدل هؤلاء بالأدلة التالية:

١ ـ استدلوا بحكمة المنع من التسعير، في الحديث الذي استدل المانعون بظاهره ـ وهو حديث التسعير ـ فقالوا: إن عدم التسعير في الحديث معلل، وعلة الامتناع منه، إنما هو دفع الظلم عن التجار، بدليل أنه ﷺ قال: «**إني لأرجو أن ألقى اللّه، وليس أحد يطلبني بمظلمة في دم ولا مال**»، وذلك، أن الغلاء الذي حدث في عهده عليه الصلاة والسلام لم يكن للتجار فيه يد، سواء كان ذلك بالاحتكار، أو بالمغالاة بالأسعار، ولكنه تم وفق السنة الإلهية من زيادة الإقبال على السلع، مع قلة عرضها، ولذا كان التسعير ظلماً للتجار، فلم يكن جائزاً، ونحن يجب أن نعمل بمقتضى هذه الحكمة ذاتها ـ وهي دفع الظلم ـ إذا كان الغلاء مفتعلاً، نتيجة احتكار من التجار، أو تحكم منهم بما يحتاج إليه الناس، لأن التحكم والاحتكار ظلم، والإلزام بالبيع بالسعر العادل، وسيلة لرفع هذا الظلم. ولما كان رفع الظلم واجباً، كان التسعير أيضاً واجباً؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب.

بل إن الحكمة في هذه الحالة أجلى وأقوى، والظلم فيها أكبر وأنكر، لأن النبي ﷺ امتنع عن التسعير منعاً للإضرار بالتجار، وهم طائفة قليلة، بالنسبة إلى مجموع أفراد المجتمع، فإذا احتكر هؤلاء، وغالوا بالأسعار، مستغلين حاجة الناس إلى ما بين أيديهم من السلع، فإنهم يكونون بذلك قد ظلموا عامة المسلمين،

---

(١) الحسبة لابن تيمية ص٥٢٠، الطرق الحكمية ص٢٢٢.

وهو أضعاف الظلم الذي امتنع النبي عليه الصلاة والسلام من التسعير لأجله، فلذا يجب رفع هذا الظلم عن عامة المسلمين، عملاً بروح الحديث ومعقوله، وإلا كان التناقض في التشريع، والشرع منزه عن التناقض، أو كانت المحاباة لفئة التجار، على حساب عامة أبناء المجتمع، ولا محاباة في دين الله ﷻ، فكان التسعير هنا أولى. وآكد من التسعير في الحالة الأولى، لأنه يحقق العدل الذي أرسلت الرسل من أجله، وقامت به السماوات والأرض(١).

٢ ـ حديث الصحيحين أن النبي ﷺ منع من الزيادة على ثمن المثل، في عتق الشِّقص من العبد المشترك، فقال: «**مَنْ أعتق شركاً له في عبد ـ وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد ـ قوِّم عليه قيمة عدل، لا وكس ولا شطط**»(٢).

فقد بُعث النبي ﷺ في وقت كان نظام الرِّقّ فيه شِرعة عالمية، فأراد الإسلام إلغاء هذا النظام، ولكن بأسلوب حكيم، فأتى شرعة الرق فنقصها من أطرافها شيئاً فشيئاً، وذلك من خلال تشريع أحكام، وفتح أبواب عريضة للحرية، وشرع السبل المختلفة للقضاء على نظام الرق، فكان من جملة هذه الأحكام الإسلامية، التي كانت خطوة في سبيل الحرية ما يقرره هذا الحديث، من أنه، إذا كان هناك عبد مشترك، أي يملكه أكثر من شخص، ثم أعتق أحد الشركاء المالكين شقصه ـ أو نصيبه ـ من هذا العبد، ولم يشأ المالكون الآخرون أن يعتقوا حصصهم منه، فإن الشارع يتدخل هنا، فيلزم الطرفين ـ المعتق والشركاء الآخرين ـ لتخليص هذا العبد من أسر الرق، فهو يتجه إلى المعتق فيأمره ـ إذا كان له مال يستطيع أن يشتري به حصص باقي الشركاء في هذا العبد

---

(١) الحسبة لابن تيمية ص٥١٢، ٥١٣، ٥١٦ الفقه المقارن: د. الدريني ص١٨٢ ـ ١٨٣، الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي: د. عبدالله الثمالي ص٣٨٣.

(٢) الحديث سبق تخريجه انظر ص١٦١.

المشترك - بأن يشتري حصص سائر الشركاء من هذا العبد، فيعتق العبد كله، ويتجه إلى الشركاء الآخرين، فيلزمهم أولاً ببيع حصصهم من هذا العبد شاؤوا أم أبوا، ثم بعد إجبارهم على هذا البيع، يلزمهم بثمن المثل. يقول ابن القيم: «وصار هذا الحديث أصلاً، في أن ما لا يمكن قسمة عينه، فإنه يباع، ويقسم ثمنه إذا طلب أحد الشركاء ذلك، ويجبر الممتنع على البيع... وصار أصلاً، في أن من وجبت عليه المعاوضة، أجبر على أن يعاوض بثمن المثل، لا بما يريد من الثمن. وصار أصلاً، في جواز إخراج الشيء من ملك صاحبه قهراً بثمنه، للمصلحة الراجحة»[١].

ويقول ابن تيمية: «فإذا كان الشارع يوجب إخراج الشيء من ملك مالكه، بعوض المثل لحاجة الشريك إلى إعتاق ذلك، وليس للمالك المطالبة بالزيادة على نصف القيمة، فكيف بمن كانت حاجته أعظم من الحاجة إلى إعتاق ذلك النصيب، مثل حاجة المضطر إلى الطعام واللباس وغير ذلك، وهذا الذي أمر به النبي ﷺ من تقويم الجميع بقيمة المثل، هو حقيقة التسعير»[٢].

٣ - أجمع العلماء على ثبوت حق الشفعة للشريك، وهو أن اثنين إذا كانا مشتركين في ملكية عقار، فباع أحدهما حصته من العقار، فإن الشرع قد أعطى شريكه الحق، في أن ينتزع الشقص المشفوع من يد المشتري، بمثل الثمن الذي اشتراه به، من دون زيادة؛ دفعاً لضرر المشاركة والمقاسمة، قال ابن تيمية: «وهذا إلزام له بأن يعطيه ذلك الثمن، لا بزيادة، لأجل تحصيل مصلحة التكميل لواحد، فكيف بما هو أعظم من ذلك؟، ولم يكن له أن يبيعه للشريك بما شاء،

(١) وينظر الحسبة لابن تيمية ص٥١٥ - ٥١٦. الطرق الحكمية لابن القيم ص٢١٧ - ٢١٨.

(٢) الحسبة ص٥١٣.

بل ليس له أن يطلب من الشريك زيادة على الثمن الذي حصل له به»[١].

٤ ـ الحديث الذي سبق ذكره، وهو أن رجلاً كانت له شجرة في أرض غيره، وكان صاحب الأرض يتضرر بدخول صاحب الشجرة، فشكا ذلك إلى النبي ﷺ فأمره أن يقبل بدلها، أو يتبرع له بها، فلم يفعل، فأذن لصاحب الأرض أن يقلعها، وقال لصاحب الشجرة: **«إنما أنت مضار»**[٢]، فقد أوجب عليه بيعها، إذا لم يتبرع بها لمصلحة صاحب الأرض، وخلاصه من التأذي، بدخول صاحب الشجرة عليه، ومصلحة صاحب الشجرة بأخذ القيمة، وإن كان عليه في ذلك ضرر، ولكنه ضرر يسير إذا ما قورن بما يلحق صاحب الأرض من الضرر، والشارع الحكيم إنما يدفع أشد الضررين بأيسرهما. قال ابن القيم «وهذا هو الفقه والقياس والمصلحة، وإن أباه من أباه» ثم قال: «وأين هذا من حاجة عموم الناس إلى الطعام وغيره»[٣]. فلذا كان الإجبار على البيع، والإلزام بسعر المثل، جائزاً من باب أولى، قياساً على هذا القضاء من النبي ﷺ قياساً أولوياً.

٥ ـ ما هو مقرر عند الفقهاء من إلزام المدين المماطل ببيع القدر الذي فيه سداد لدينه، وأداء لحق الغرماء مما عنده من المتاع، وذلك ببيعه بثمن المثل، أو أن القاضي يبيع عليه إن أبى ذلك، ولم يرضَ به، ومثل المحجور عليه بفلس، فإن الشرع قد أجاز هذا لمصلحة الغرماء، وهذا واجب على القاضي، حماية لحق الغرماء ومصلحتهم، فكذلك كان التسعير واجباً، من باب أولى، حماية لمصلحة المجتمع بأسره وصيانة لحق أفراده. ولا يقال إن في التسعير إكراهاً على التعاقد، وهو غير جائز، لأن الإكراه على التعاقد إذا كان بوجه حق، كان جائزاً،

(١) الحسبة لابن تيمية ص٥١٣.

(٢) الحديث سبق تخريجه. انظر ص٢٣٥.

(٣) الطرق الحكمية ص٢٢٢.

وهذا وإن كان إكراهاً على التعاقد، ولكنه إكراه بحق فيكون جائزاً[١].

٦ ـ حديث نهى النبي ﷺ أن يبيع حاضر لباد[٢]، لأن الحاضر عالم بالسعر، وبحاجة الناس إلى السلعة، فإذا تولى بيعها أغلى على الناس الثمن، ولأجل هذا الإضرار بالناس منع من هذه الوكالة، مع أن عقد الوكالة جائز في الأصل باتفاق[٣]، وكذلك نهي النبي ﷺ عن تلقي الجلب، وجعله الخيار للبائع إذا هبط السوق[٤]، وقد علّل أكثر الفقهاء ذلك، بأنه لدفع الضرر والغبن عن البائع، لأنه لا يعلم بثمن المثل[٥]، فقد أثبت الحديث الخيار للبائع الجالب إذا باع بأقل من سعر السوق، حماية لحقه ومصلحته لجهله بقيمة سلعته قبل أن يأتي السوق، مع أنه غير مضطر لبيعه لمن تلقّاه، فكيف إذا كان الناس بحاجة إلى بيع ما بين أيدي الباعة من السلع، فإن إلزام الباعة بالبيع بثمن المثل أولى، لأن حاجة عموم الناس أعظم وأقوى وآكد من حاجة عدد من الباعة[٦].

المناقشة:

أولاً ـ مناقشة أدلة الجمهور:

١ ـ نوقش الجمهور في احتجاجهم بالآية الكريمة ـ ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[النساء: ٢٩].ـ بأنه يتجه

(١) مغني المحتاج ٢/ ١٥٠ ـ ١٥١، الطرق الحكمية ص٢٢٠ ـ ٢٢١، الفقه المقارن: د. الدريني ١٨٤ ـ ١٨٦.

(٢) حديث نهي النبي ﷺ أن يبيع حاضر لباد. سبق تخريجه انظر ص١٥٩.

(٣) الحسبه لابن تيمية ص٥١٨.

(٤) شرح النووي على مسلم ١٠/ ٤٠٣.

(٥) شرح النووي على صحيح مسلم ١٠/ ٤٠٣.

(٦) الحسبة لابن تيمية ص٥١٧ ـ ٥١٨، الطرق الحكمية ص٢٢١.

عليهم، أن الإكراه ليس مناطاً لبطلان العقد وحرمانه دائماً، فإن شواهد الشرع، وآراء أئمة الاجتهاد، تدل على أن الإكراه إذا كان لحق العامة ومصلحة الأمة، أو كان لمصلحة شخصية معتبرة، فإن ذلك يكون جائزاً، ونحن إنما نجيز التسعير إذا تعين سبيلاً لحفظ حق العامة ومصلحة الأمة.

٢ ـ إننا لا ننازعكم في أن مبدأ التراضي هو الأصل في العقود، وأن رضا المتعاقدين المطلق هو مناط حل انتفاع كل منهما بمال الآخر، ولكن الرضا المعتبر، هو الرضا الحقيقي، وليس الرضا الصوري الأجوف، الذي لا يعبر عن الإرادة الحقيقية، فالشرع إذ جعل الإيجاب والقبول دليلاً على الرضا ـ الذي هو أمر قلبي ـ إنما اعتبر الصيغة الظاهرية، بشرط أن لا يحتف بها من القرائن ما يدل على أن هذا التراضي صوري وليس حقيقاً، أما إذا ترجح لنا بالقرائن، أن صيغة العقد من الإيجاب والقبول من طرفي العقد لا تعبر عن رضا حقيقي، فإنه لا تترتب أي من آثار العقد على هذا الرضى الظاهري. وفي أثناء الأزمات الاقتصادية، وظروف الاستغلال والتحكم، والاحتكار، ليس هناك رضا حقيقي، ذلك أن الرضا الحقيقي، إنما ينشأ في جو من الحرية، وفي مثل هذه الظروف، حيث يستأثر البائع بالسلعة، ويتحكم في ثمنها كما يريد، ويتمتع بحرية واسعة في ذلك، فإن المشتري في الطرف المقابل، لا يتمتع بشيء من معنى الحرية، ذلك أنه يضطر للإذعان لإرادة البائع، فينقد له ما يشاء من الثمن، لقاء الحصول على السلعة التي يحتاج إليها، تحت ضغط الحاجة الماسة أو الضرورة. وبما أنه يعدمُ الحرية في هذه الحال؛ فإنه يعدم الرضى، الذي يتولد منها، ولهذا فهو حتى لو قبل بالسعر، فإن قبوله يكون قبولاً ظاهرياً لا حقيقياً، لأن الغبن الفاحش لا يرضى به أحد. إذن، فإن الرضا في ظروف الأزمات الاقتصادية بالسعر الغالي، ليس هو السبب الذي أناط به الشارع انتقال الملك، وحل الانتفاع، لأنه في الواقع سبب

صوري، ومن ثم فإن المقصود الشرعي من السبب لا يتحقق، لأن السبب إذا بطل، بطل المسبَّب عنه.

وبالتسعير الذي يحدّده الإمام بمشورة أهل الرأي والخبرة، يتحقق العدل، وينشأ مناخ من الحرية، ومن ثم يتولّد فيه الرضا الحقيقي، الذي يكون نتيجة المساومة الحرة، بين طرفي العقد[١].

وإلا فإننا إذا اعتبرنا الرضا الظاهري فحسب، فإننا نكون بذلك قد أعنّا التجار المستغلين على الإمعان في استغلال عامة الناس وظلمهم، وهو إثم وعدوان، نهى عنه اللّه ﷻ بقوله: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[المائدة: ٢] وكذلك، نهى عنه في الحديث القدسي بقوله: «**فلا تظالموا**»[٢]، وما من شك في أن كل إنسان ـ فضلاً عن المجتهد ـ يعلم أن التعامل في ظل الأزمات الاقتصادية، وظروف الاحتياج، أو فيما يسمى بالسوق السوداء، بالأسعار الباهظة، لا يقوم على أساس الرضا والاختيار الحر. وإذا كان الأخذ بمبدأ التراضي ـ على هذا النحو ـ مفضياً إلى إعانة التجار على ظلم الناس واستغلالهم، فإنه يجب قطع هذا التسبب بأقرب الطرق إلى تحقيق العدل، وذلك يتحقق، بتطبيق مبدأ الإكراه على التعاقد بحق[٣].

٣ ـ إن الشارع إذ قرّر مبدأ التراضي في العقود، فإنه لم يشرع ذلك للإضرار بالعامة، ولكنه شرعه لمصلحة، لأن من المقررات الشرعية، أن سائر الحقوق ـ ومن جملتها حق التراضي في العقود ـ مقيدة بعدم القصد إلى الإضرار بالغير،

---

(١) الفقه المقارن: د. الدريني ص١٩٧.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البر والصلة، باب: تحريم الظلم، رقم /٦٥١٧/ ج١٦/ ٣٤٨.

(٣) الفقه المقارن: د. الدريني ص١٩٨.

سواء كان فرداً أو جماعة، وإذا استغل البائع مبدأ حق التراضي، وتربص بالناس الغلاء، وتفاقم الأزمات، فإنه يعد بذلك مسيئاً، أو متعسفاً في استعمال حقه، لأنه استعمله في غير ما شرع من أجله شرعاً، والتعسف في استعمال الحق غير جائز[١].

٤ ـ أما حديث النهي عن التسعير، فلا دليل فيه للمانعين من التسعير مطلقاً، لأنه قضية عين، وليس لفظاً عاماً، حتى يسري حكم المنع على سائر الحالات، فيحرم التسعير فيها، فلم يرد أن أحداً من الناس امتنع عن بيع ما وجب عليه بيعه، أو امتنع عن عمل يجب عليه، أو طلب في ذلك أكثر من عوض المثل، بل المناسبة التي ورد فيها الحديث، لم يكن أحد قد امتنع عن بيع ما عنده، بل إنهم بذلوه، ولكن زاد السعر لشدة رغبة الناس فيما بين أيدي الباعة وتسابقهم على شرائها، ولذا كان إكراههم على أن لا يبيعوا سلعهم إلا بثمن المثل، إكراهاً بغير حق. أما من امتنع عن بيع ما وجب عليه بيعه، فإن إلزامه بالبيع بعوض المثل لا يعد ظلماً، ولا إكراهاً بغير حق، بدليل ما فعله النبي ﷺ من إلزام من وجب عليه البيع بثمن المثل، كما ورد في الصحيحين، عن النبي ﷺ أنه قال: «**من أعتق شركاً له في عبدٍ ـ وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد ـ قُوِّم عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد**»[٢]. ويدل لهذا أيضاً، ما قرّره الجمهور، من أن كل ما لا يمكن قسمته، فإنه يباع، ويقسم ثمنه إذا طلب أحد الشركاء ذلك، ويجبر الممتنع على البيع[٣] ثم قالوا: إن هذا الحديث ذاته حجة عليكم، وليس دليلاً لكم، وإن بدا لدى النظرة السطحية إلى

(١) المرجع السابق.

(٢) الحديث سبق تخريجه ينظر ص٢٣٨.

(٣) الحسبة لابن تيمية ص٥١٢ ـ ٥١٣.

ظاهره المنطوق أنه حجة لكم، وذلك، أننا لو أنعمنا النظر فيه، وحاولنا أن نتعمّق في فهمه، لنتبيّن حكمة التشريع فيه، بدا واضحاً أن الأمر ليس على ما تخيّلتموه، من كونه يدل لما ذهبتم إليه، بل يدل على نقيضه. وبيان هذا: أن الحكم في هذا الحديث ـ وهو الامتناع عن التسعير ـ معللّ، والعلة مذكورة في نص الحديث، وهو كونه ظلماً. إذن فحكمة التشريع في هذا الحديث، هي دفع الظلم عن التجار، وذلك عندما لا يكون غلاء الأسعار مفتعلاً، ولا نتيجة لاحتكار السلع أو تحكم التجار في أسعارها، ولما لم يكن لهم يد في ذلك، كان رواج سلعهم فضلاً من الله عليهم، وكان منعهم من ذلك ظلماً، لأن هذه الزيادة التي طرأت على أسعار أمتعتهم، قد يقابلها في كثير من الأحيان، هبوط في أسعارها إلى أقل بكثير من ثمن المثل، وليس للإمام ولا لأحد، أن يجبر الناس على شراء سلعهم أصلاً، إذا كسدت، فضلاً عن أن يلزمهم بثمن المثل، ولذا فإن زيادة الأسعار الطبيعية تعد غنماً للتجار، يكون في مقابلة الغرم الذي ينحط عليهم، في حالات رخص أثمان سلعهم من جراء كساد الأسواق، وعزوف الناس عن شراء ما بين أيديهم من البضاعة، ومعلوم أن من قواعد العدل، ومبانيه المتفق عليها، أن الغنم بالغرم، والغرم بالغنم، هذا إذا كانت الأمور جارية وفق السنة الطبيعية.

أما إذا كان غلاء الأسعار مفتعلاً، نتيجة لاستغلال التجار لحاجة الناس، فإن هذا الغلاء لا يكون طبيعياً، حتى يقال: إنه سائغ لأنه غنم في مقابلة ما يتعرضون له من الغرم في بعض الأحيان، بل هو ظلم من التجار للناس عامة، وإذا كان دفع الظلم عن التجار ـ وهم قلّة ـ واجباً، فإن دفعه عن عموم الناس يكون واجباً من باب أولى، وذلك من جهتين: الأولى: لأن عدد العامة أكبر من عدد التجار، ومن ثم فإن الضرر الواقع على العامة يكون أعظم، والقاعدة الشرعية تقول:

يدرأ الضرر الأعظم.

الجهة الثانية: إنه لم يكن لأحد يد في رفع الأسعار في الحالة الطبيعية، أما في حالة الغلاء المصطنع، فإن النية السيئة تدخلت فأفسدت موازين العدالة، ووجد قصد الإضرار بالغير، ومعلوم أنه لا يشرع الفعل إذا قارنه قصد الإضرار بالغير، وهذا القصد إلى الإضرار بالغير فجور، فيجب أن يقابله حكم آخر يناسبه، كما قال عمر بن عبد العزيز ﷺ: «تحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور»[١] ولذا فيجب أن يمنع التجار من الإضرار بالآخرين، والتسعير هو السبيل الأمثل إلى منع الضرر، وإزالة الفجور وتحقيق العدل[٢].

٥ ـ أما قول الجمهور: إن إلزام الناس ببيع سلعهم بسعر معين، يعد حجراً عليهم في أموالهم، وهو غير جائز على جائز التصرف، فقد رد عليه المجيزون للتسعير، بمبدأ الإكراه على التعاقد بحق، قال ابن القيم رحمه اللّه: «كما لا يجوز الإكراه على البيع بغير حق، فيجوز أو يجب الإكراه عليه بحق»[٣]، وضربوا لذلك أمثلة ـ قد سبق أن عرضناها عند ذكر أدلة المجيزين ـ كأخذ الشفيع المبيع المشفوع فيه، جبراً على المالك، بالثمن الذي رضي به المشتري، وكالإجبار على بيع الغراس في ملك الغير بقيمة المثل، ولو لم يرض صاحبها بالبيع، دفعاً للضرر عن صاحب الملك، وكبيع مال المدين المماطل لسداد دينه الحال، وكبيع المال للنفقة الواجبة، وبيع الطعام للمضطر، وقد رضي الشارع في كل هذه الحالات، فلا يعد ذلك حجراً على المكره على التعاقد، لأنه إكراه بحق، ولأن الشارع قد رضي، فأقيم رضى الشارع مقام رضاه[٤].

---

(١) الطرق الحكمية ص١٧٦.

(٢) الحسبة لابن تيمية ص٥١٦، الفقه المقارن: د. الدريني ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٣) الطرق الحكمية ص٢٠٧.

(٤) المجموع للنووي: ٩/ ١٥٠ ـ ١٥٣، مغني المحتاج ٢/ ٨.

وإذا كان الأمر كذلك، في التسعير الجبري أيضاً، إذا تعين طريقاً لرفع الظلم عن عامة الناس وتحقيق العدل، فإن الشارع يرضى بذلك ولو كرهه التجار، فليقم رضاه مقام رضى البائع[١].

٦ ـ أجاب المجيزون عن دليل الجمهور الخامس: وهو (أن الإمام مأمور برعاية مصلحة الطرفين البائع والمشتري، وليس مراعاة أحد الطرفين بأولى من مراعاة الطرف الآخر، فينبغي أن يترك الطرفان للمكايسة والمساومة، ليسعى كلٌ إلى تحقيق مصلحته). أجاب المجيزون عن هذا الدليل، بأن هذا الكلام يتصور، إذا كان التعارض واقعاً بين مصلحتين فرديتين، ولكن هذا التصور بالنسبة لقضية التسعير خطأ، لأن وجه قول القائلين بالتسعير، هو ما يجب من النظر في مصلحة العامة[٢]، إذن، فإن هنا تعارضاً بين مصلحة فردية ومصلحة جماعية، والذي تقضي به كليات الشريعة هو تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

٧ ـ أما الحجة الاقتصادية التي استدل بها الماوردي وابن قدامة رحمهما اللّه تعالى ـ والتي مفادها: أن التسعير يفضي إلى إخفاء التجار للسلع، وبيعها في الظلام بعيداً عن رقابة ولي الأمر فينجم عن ذلك غلاء الأسعار، ونشوء السوق السوداء وفساد الأسعار ـ فقد أجاب عنها المجيزون للتسعير بأن الذي يؤدي إلى هذه المحاذير، إنما هو التسرع والارتجال في التسعير وليس التسعير من حيث هو، ونحن نرفض التسعير المرتجل، بل إن التسعير الذي ننادي به، ونراه واجباً إنما هو التسعير الذي يصدر من ولي الأمر، بمشورة أهل الخبرة والرأي والبصيرة من أهل السوق، وبإحضار آخرين من ذوي البصيرة والخبرة، من غير أهل السوق، استظهاراً على صدقهم، ثم يوضع سعر عادل، لا يجحف بأي

(١) الحسبة لابن تيمية ص٥١٣ ـ ٥١٩، الطرق الحكمية ص٢٠٧.

(٢) المنتقى للباجي ٥/ ١٨.

من الطرفين، بحيث لا يحرم البائع من الربح المعقول، ولا يكون فيه ظلم للمشترين، وقد سبق أن ذكرنا في بيان هذا المعنى، ما نقله الباجي عن ابن حبيب رحمهما اللّه تعالى[1].

ثانياً ـ مناقشة الحنفية:

ـ لقد ذهب أستاذنا الجليل، فضيلة الدكتور فتحي الدريني حفظه اللّه، في توجيهه لمذهب الحنفية إلى أنهم أجازوا التسعير لدفع الضرر عن العامة، بناءً على قاعدة مقدمة الواجب، وهي أن: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» وراح ـ بناء على هذا التوجيه الذي رآه ـ ينكر عليهم اجتهادهم هذا، ويزعم أنه لا يتفق مع منطق التشريع، فقام يرد عليهم قائلاً: إذا كان من مقتضى سياسة التشريع أن «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب» فالتسعير ـ على هذا ـ ينبغي أن يكون واجباً، إذ المفروض أنه وسيلة متعيّنة لصيانة حق المسلمين من الضياع، ولمنع الظلم عنهم، وهذا واجب شرعاً، فوسيلته التي تفضي إليه، ينبغي أن تكون واجبة بالضرورة، لا جائزة فحسب، والحنفية قد أخلوا بهذا المنطق التشريعي، الذي يوجب الربط والتلازم بين المقدمة ونتيجتها، إذ بعد أن أقرّوا مبدأ تدخل ولي الأمر بالتسعير، رعاية لحق العامة ـ على حد تعبيرهم ـ عادوا فاعتبروه أمراً جائزاً «لا بأس به»، وغير ملزم أيضاً، بدليل أنهم أجازوا للتجار أن يخالفوا عنه، وبذلك وقع التناقض بين حكم الوسيلة، ومقتضى الغاية؛ فانتفى بذلك كل أثر عملي للتسعير، ما دام قد أضحى لمجرد التبصير والتوعية، كما انتقض التلازم بين حكم كل من الوسيلة والغاية، هذا، ومن البدهي، أن تحكيم سياسة التشريع ـ في مثل هذه الحال ـ يقضي بأن «ما لا يتم

---

(١) انظر المنتقى ٥/ ١٩، عارضة الأحوذي لابن العربي ٦/ ٥٤. الفقه المقارن: د. الدريني ص١٩٥.

الواجب إلا به فهو واجب» كما علمت، ولكن منطقهم، قاض بأن «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو جائز»[1] اهـ.

ولعل هذا الكلام صحيح، ولا غبار عليه، لو أن الحنفية بنوا الحكم الذي قرروه، على قاعدة مقدمة الواجب فقط. ولكن الذي يظهر لي ـ والله تعالى أعلم ـ أن الحنفية لم يبنوا حكمهم في التسعير بكونه جائزاً لا واجباً، على قاعدة مقدمة الواجب، ولكنهم ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه، جمعاً وتنسيقاً بين الأدلة الشرعية، التي تقابلت في هذه المسألة. فهم لم يجعلوا التسعير واجباً؛ لأنهم وجدوا أن هذه المسألة تتصل بالقاعدة الأصولية، التي تقرّر أنه «إذا تعارض مقتض ومانع قدّم المانع» فقدموا المانع بمقتضى هذه القاعدة الأصولية، وبيان هذا، أنه وجد في مسألتنا مقتض، وهو وجوب دفع الضرر عن العامة، ووجد مانع، وهو أن تحديد الثمن من حق العاقد، وإليه تقديره، ولا يجوز الحجر عليه في ذلك، وإلزامه بسعر معين، حجر عليه، فلا يجوز، فقدموا المانع، وهو عدم جواز الحجر، ولم يروا وجوب التسعير. وكذلك، فإن الناس مسلّطون على أموالهم، وهم أحرار في بيعها بالسعر الذي يشاؤون، والتسعير تقييد لحريتهم التي قررها الشرع، فكان غير جائز.

وأما ذهابهم إلى جواز التسعير، فهو سعي منهم لدفع الضرر عن العامة ما أمكن، وذلك بحيث لا يتنافى هذا الدفع مع الأحكام والمقررات الشرعية، أي بحيث لا ينتج عن دفع الضرر عن العامة، إخلال بقواعد الشرع وأحكامه، ولا إضرار بالباعة، لأن من كليات الشرع الراسخة، القاعدة الكلية، التي تقول: «الضرر لا يزال بمثله». وهنا تعارضت مصلحتان: مصلحة البائع في جني مزيد من الربح، ومصلحة المشتري في توفير الثمن، ولم تكن مراعاة مصلحة أحد

(١) الفقه المقارن: د. فتحي الدريني ص١٧٩.

الطرفين بأولى من مراعاة مصلحة الطرف الآخر، فسقط اعتبارهما لتعارضهما، وترك الجانبان ليجتهد كل واحد منهما في تحقيق مصلحته، ولكن لما وجدت المغالاة الفاحشة من الباعة، وكان جانب المشترين أضعفَ، لكونهم محتاجين إلى ما بين أيدي الباعة من السلع من جهة، ولأنهم يجهلون في كثير من الأحيان قيم الأشياء وسعرها العادل من جهة أخرى، كان التسعير جائزاً، إعانة للطرف الضعيف، وصيانة له من الغبن، ولماله من الضياع والتلف، ليتحقق بذلك نوع من التوزان بين الطرفين، لأن الإمام إذا سعر بمشورة أهل الرأي والبصيرة فإن السعر سيكون عادلاً، غير مجحف بأي من الطرفين، وسيتحرك المتبايعان في المساومة، في حريم هذا السعر العادل، وأطرافه القريبة، ولن يبتعدا عنه كثيراً، ليقع المشتري في الغبن الفاحش، فأما إن لم يكن هناك سعر عادل محدّد من قبل الإمام، فإن ساحة المساومة تكون مفتوحة الأطراف، ويكون التساوم منتشراً لا ينجذب إلى محور يشدّه إليه، لأن المشتري قد يكون جاهلاً بقيمة السلعة التي يبتغي شراءها، فيستغل البائع جهله بالسعر، ويبيعه السلعة بغبن فاحش، ويوقع به ضرراً كبيراً. فإذا عرف المشتري السعر العادل، أقدم على الشراء على بصيرة، وعندها، إذا دفع زيادة فاحشة على ما حدّده الإمام، فإنه يتحمل مسؤولية ذلك كاملة لأن الغبن حلّ به لتقصيره، وهو يتحمل تبعة تقصيره بمفرده، لأنه رضي بدفع الزيادة، مع علمه بذلك، فإذا علم أنه غبن، ورضي، فلا بأس بذلك، لأنه كان بصيراً بالسعر العادل للمتاع الذي اشتراه، وكان غير مكره إذ أقدم على الشراء مع الغبن الفاحش، وعلى هذا، فالتسعير عند الحنفية مجرد إسداء للنصح للمسلم، وتوجيه له وإرشاد ليتبيّن ما فيه مصلحته وضرره، وذلك مندوب إليه شرعاً، وقد يرقى في كثير من الأحيان إلى درجة الوجوب[1].

---

(١) الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية ص٢٢١، المدخل الفقهي للزرقاء ١/ ٤٦٩ ـ ٤٧٠.

ثالثاً ـ مناقشة أدلة المجيزين:

يمكن أن يناقش المجيزون للتسعير بما يلي:

١ ـ إن الأمثلة التي استدللتم بها لجواز التسعير، كلها مستثناة من الأصل، أي إنها وردت على خلاف القياس، فلا يقاس عليها غيرها، وكل واحدة منها استثنيت لسبب.

أ ـ فأما مسألة عتق الشقص من العبد، وإلزام المعتق لشقصه من العبد بعتق الباقي كله إذا كان موسراً، تحصيلاً للحرية ما أمكن، فلأن الشارع يتشوف إليها، وهي حق اللّه سبحانه وتعالى، ولذا، فإنه لا خيار للشريك ولا للعبد ولا للمعتق في هذا، بل ينفذ هنا الحكم، وإن كرهه كلهم مراعاة لحق اللّه تعالى في الحرية[1]. ثم إن الحديث الذي يقرر هذا الحكم، وهو «من أعتق شركاً له في عبد. . .» خاص بهذه المسألة، ومبدأ وجوب اشتراط التراضي في البيع عام، والخاص مقدم على العام، كما هو مقرر في أصول الفقه.

ثم إن الشارع، عندما ألزم الذي أعتق نصيبه من العبد بإعتاقه كله، إن كان معه ثمن ذلك، وألزم الشركاء الآخرين ببيع حصصهم منه بثمن المثل، إنما اعتبر عتق العبد من قبيل الضرورة، لأن إخراج العبد من وهدة العبودية إلى صعيد الحرية، بمثابة إخراجه من الموت إلى الحياة، وإذا توقفت حياة الشخص على شيء معين، وجب بذله بثمن المثل، لأن ذلك ضرورة وهذه هي المصلحة المعتبرة، وليس كل مصلحة راجحة تجيز إخراج الشيء من ملك صاحبه بثمن المثل، كما زعم ابن القيم[2] رحمه اللّه. ولكنها المصلحة

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٠/ ٣٧٧، شرح العمدة لابن دقيق العيد ٢/ ٣٢٧.

(٢) الطرق الحكمية ص٢١٧.

التي في رتبة الضرورات.

ب ـ أما قياس التسعير على ثبوت الشفعة للشريك، بجامع أن في كلا المسألتين تقديماً للمصلحة الراجحة، فهو قياس مع الفارق وبيان هذا من وجوه:

أ ـ أما إلزام المشتري في الشفعة، ببيع ما اشتراه من العقار المشترك للشريك القديم، فهي مستثناة من الأصل، الذي يقضي بأنه لا يلزم إنسان ببيع ملكه إلا برضاه، سواء كان ذلك بثمن المثل، أو بأكثر من ذلك.

والأصل في جواز الشفعة، ما رواه مسلم: «قضى رسول اللّه ﷺ بالشفعة في كل شرك لم يقسم ربعة أو حائط، لا يحل له أن يبيع حتى يستأذن شريكه، فإن شاء أخذ، وإن شاء ترك، فإن باع ولم يستأذنه فهو أحق به»(١)، فإذا أراد الشريك أن يبيع حصته من العقار، أو الدار أو البستان، فينبغي أن يبيعه لشريكه، أما إذا باعه من غيره، فإن الشرع يجعل للشريك سلطة صرف البيع إلى نفسه، بالثمن الذي اشتراه به الأجنبي، وإن لم يرض به، وذلك دفعاً للضرر عن الشريك، إذ قد يدخل الشريك الجديد على الشريك القديم فيتأذى هذا بدخول الأجنبي عليه، فتدعوه الحاجة إلى المقاسمة، أو يطلب الداخل المقاسمة، فيدخل الضرر على الشريك بنقص قيمة ملكه، أو قد يحتاج إلى إحداث مرافق جديدة، وكل هذا إضرار به، وقد كان دفع الضرر عنه مقدماً على حق الأجنبي فيما اشتراه، لأن ما يحل بالأجنبي من الضرر شيء يسير، بالمقارنة إلى ما يلحق الشريك، والشرع جعل للشريك حق الأولوية بملك العقار المشترك، قبل أن

(١) مسلم مع شرح النووي من حديث جابر، كتاب البيوع، باب الشفعة، الرقم: / ٤١٠٤/ ج٦/ ٤٦.

تنتقل ملكية حصة الشريك إلى الأجنبي، فلا يقال إن الشارع أباح له أن ينتزع ملك الأجنبي رغماً عنه، وكذلك، ليس فيه إخراج لملك الشريك من يده بسعر معين رغماً عنه، فهو إذا شاء أن لا يبيع أصلاً، كان له ذلك، ولا يجبر على بيعه لشريكه، ثم إنه هو يحدد الثمن الذي يشاء لشقصه من العقار، ولكنه إذا عزم على البيع مختاراً وبرضاه التام، فإنه يلزم بالبيع للشريك، لأن الأمر بالنسبة للبائع سواء، فما يهمه هو أن يبيع حصته بالثمن الذي يتفق عليه مع المشتري، وإذا كان الأمر كذلك، لم يعد له أي غرض صحيح في بيعه لشخص معين دون غيره من الناس، ومن هنا نعلم، أن الاستدلال بالشفعة وارد في غير محل النزاع، لأن الشفعة ليس فيها إخراج للملك من يد صاحبه بغير رضاه، ولا فيها تحديد لسعر نصيبه من العقار المشترك بينه وبين شريكه إبتداءً من غير رضاه، إذ هو الذي يحدد السعر نتيجة المساومة الحرة مع المشتري، فسلطته في التصرف بماله محفوظة، بينما التسعير، فيه تحديد للسعر ابتداءً، وإخراج للمتاع من يد صاحبه ـ بسعر يحدده ولي الأمر ـ وإن لم يرض هو بذلك، أي أن سلطته على ماله تنتزع منه، مع أن الشرع جعل الناس مسلطين على أموالهم، ومقتضى هذه السلطة، أن يكون صاحب المتاع حراً في تقدير الثمن الذي يبيعه به، وليس للمشتري حق في ماله؛ فلذا له أن لا يبيعه أصلاً، فكيف يلزم بالسعر المعين؟!.

٢ ـ إن بإعطاء الشريك حق الشفعة، وأخذه بهذا الحق، تتحقق مصلحته، ويرفع عنه الضرر، أما التسعير، فإننا لا نسلم أنه يحقق المصلحة ويرفع الضرر عن الناس، بل إننا نقول ـ خلافاً لما تزعمون ـ إن بالتسعير يتفاقم الضرر ويزداد، لأن التجار يعمدون إلى إخفاء سلعهم ورفعها من السوق، ليبيعوها في السوق السوداء بأسعار غالية، بمنأى عن مراقبة الحكومة ونظرها، وفي نجوة عن المنافسة

الحرة، التي تؤدي إلى سهولة الحصول على السلع من جهة، ورخص أسعارها من جهة أخرى. إذن، فحصول المصلحة للشفيع، ودفع الضرر عنه محقق في الأخذ بالشفعة، وغير محقق في التسعير، بل إن نقيضه هو الذي يتحقق بالتسعير.

كما أن الشفعة شرعت نتيجة لتعلق حق الشريك ـ لدفع المفسدة عنه وجلب المصلحة إليه ـ بشيء معين، هو حصة شريكه التي باعها من أجنبي، أما في التسعير، فإن مصلحة المشتري تتحقق بأي سلعة كانت، وليس بسلعة معينة، حتى نقول إن حقه قد تعين فيها، فيجب بذلها بثمن المثل.

٣ ـ إن الأدلة الشرعية، وقواعد الشرع العامة، تدل على أن الإنسان حر التصرف فيما يملك، يبيعه ممن يشاء وبالسعر الذي يشاء، وقد استثنيت الشفعة من هذا الأصل بدليل شرعي صحيح، فخصصنا به عموم الأدلة، فأين هو الدليل الذي يجيز التسعير أو يوجبه، ليكون هو ـ أيضاً ـ مخصصاً لعموم الأدلة؟ مع أن الحال أنه قد ورد في خصوص التسعير نصوص تنهى عنه.

ج ـ والكلام الذي سبق، يقال بالنسبة إلى نخلة سمرة، فقد تعيّن تحقيق مصلحة صاحب الأرض، ودفع الضرر عنه، بإزالة ملك سمرة عن هذه النخلة، ببيعها أو هبتها لصاحب الأرض، أو بإزالة النخلة نفسها من أرض صاحب الأرض، فوجب ذلك، وفي التسعير ليس هناك سلعة معينة، تعيّن فيها حق إنسان، لأن السلع كثيرة، ومصلحة المشتري تتحقق بأي واحدة منها، وبالشراء من أي إنسان يملكها، وليس من تاجر معين، فكيف نلزم الجميع بالبيع بسعرٍ معين؟، وليس هذا كالمضطر إلى طعام إنسان ـ يستغني عنه صاحبه ـ لأن حقه تعين في هذا الطعام.

د ـ أما المدين المماطل، حين يباع عليه ماله بغير رضاه، لسداد ما عليه من ذمة لمصلحة الدائن، فإن ما يباع عليه من ماله لسداد دينه، ليس هو ماله في الحقيقة، وإنما هو حق الدائن ولا حق للمدين فيه، بينما في التسعير، الحق الذي في السلعة المسعّرة لصاحبها، وليس لأحد حق فيها، وقد أجيز بيع متاع المماطل بثمن المثل، لئلا يتضرر المدين، فلا يجوز بيعه بأقل من ذلك. ويضاف إلى هذا، أن الشرع لا يمنع أن يبيع المدين سلعته بأي سعر يراه، ولكنه إذا تعنّت وأبى أن يسدِّد الدين الذي عليه، فإن للقاضي أن يبيع ماله ـ رغماً عنه ـ بشكل لا يتضرر به، ويتم ذلك ببيع ماله بثمن المثل، أما بأقل من ثمن المثل فلا يلزم به[1].

٥ ـ أما بيع الحاضر للبادي، فإننا نسلّم أن النهي عنه من أجل عدم الإضرار بالناس، بإغلاء أسعار ما تعم حاجتهم إليه، من الأرزاق والأقوات، والحكمة في ذلك، أن يحصل البيع والشراء وفق العادة الطبيعية، أي ليتحدّد السعر، وفق قانون العرض والطلب[2]، وفي ظل المساومة والمكايسة، دون أن يكون هناك تلاعب على هذا القانون، وهذا من التدابير التي يضعها الشارع، ضماناً لسلامة الأسعار، ومحافظة على حرية السوق، وقد لاحظنا أن الشارع لم يحدّد سعراً، ولو أنه شاء أو كان التسعير جائزاً في حكمه، لأجاز بيع الحاضر للبادي، ولكن بسعر المثل، ولكنه نهى عنه مطلقاً، ليجعل الناس على قدم المساواة في ممارسة حرية المساومة.

٦ ـ وأما النهي عن تلقي الجلب، فإنه كان لأجل حماية الجالب من الغبن،

---

(١) مغني المحتاج ٢/ ١٥٠، ١٥١، كشاف القناع ٣/ ٤٣٣.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ١٠/ ٤٠٤.

لأن الجالب إذا باع متاعه قبل أن يهبط إلى السوق ويعلم بالأسعار، فإنه ربما غُرِّر به؛ فباع متاعه بأقل مما يستحقه من الثمن، وهو لا يعلم، فلا يتحقق رضاه، لأن البيع يعتبر فيه الرضا، والرضا يتبع العلم، ومن لم يعلم أنه غبن، فقد يرضى، وقد لا يرضى[(١)].

ـ ومن جهة أخرى، فإن المتلقي يشتري برخص، ويبيع بسعر غال لأهل البلد، وفي هذا مصلحة للمتلقي وحده، وإضرار بأهل البلد، ودرء المفسدة عن الجماعة وتحقيق مصلحتها مقدم على مصلحة الفرد[(٢)].

ـ كما أن النهي عن تلقي الركبان، وكذلك النهي عن بيع الحاضر للبادي، هو منع من عمل معين، لعدم الإضرار بمصلحة خاصة أو عامة، وهو جائز وليس حجراً على شخص في التصرف فيما يملك، والتسعير حجر عليه في التصرف في ملكه، فكانت هاتان المسألتان متغايرتين من هذا الوجه أيضاً.

ـ ومن وجه آخر. فإن المتلقي والحاضر، مشمولان بالأمر الوارد في قوله عليه الصلاة والسلام: **«دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»**[(٣)] فهما مأموران أن لا يدخلا في أسعار الناس، والنهي ورد في حقهما، من أجل توفير مناخ الحرية، الذي هو الغاية التي يهدف إلى تحقيقها هذا الحديث الشريف.

وإلزام البائع بالبيع للمضطر، بثمن المثل، أيضاً يصب في معنى هذا الحديث، لأن الاضطرار يبطل الحرية، ويجعل المضطر يذعن لإرادة البائع،

---

(١) الطرق الحكمية ص٢٢١.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ١٠/ ٤٠٣.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، رقم /٣٨٠٥/ ١٠/ ٤٠٤.

فحماه الشارع للضرورة.

ـ والحاصل: أن الجمهور يجيزون الموازنة بين المصالح، ويقدمون مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، ويدرؤون الضرر الأعظم بالضرر الأخف، ولكن في المسائل التي لم ترد فيها نصوص تخصها بحكم معين؛ وفي خصوص مسألتنا هذه ـ أي التسعير ـ فإن نصوص الشرع وقواعده تمنع من التدخل في أسعار الناس بأي شكل كان.

ثم إن الجمهور ـ وإن كان يسلم بوجوب دفع الضرر عن الناس ـ لا يرى أن التسعير يدفع الضرر، ولكنه يرى أنه يزيد فيه ويضاعفه، ومن أجل هذا المحذور، وردت أدلة الشرع تمنع من التسعير.

وأخيراً، وبعد أن عرضنا آراء المذاهب، وبسطنا أدلتهم ووجه الاستدلال فيها، مع مناقشتها، فإني أرى أن التسعير لمجرد الغلاء، أو لمجرد الغبن ـ وإن كان فاحشاً ـ غير سائغ شرعاً، وذلك للتأكيد الوارد في الآيات والأحاديث على تحقق مبدأ الرضا في العقود والمبادلات التي تسري بين الناس، والتي تؤكد على عدم جواز أخذ أموال الناس إلا بمحض الرضا، وكذلك للأحاديث الكثيرة، التي تدل على أن التغابن جائز، ولو كان كبيراً، ما دام أن المغبون عالم به. ومن هذه الأحاديث:

١ ـ قوله عليه الصلاة والسلام: **«غبن المسترسل ظلم»**(١) والمسترسل هو

---

(١) رواه الطبراني في الكبير. قال في مجمع الزوائد ٤/ ٧٦: فيه موسى بن عمير الأعمى وهو ضعيف جداً.

ـ رواه البيهقي في السنن الكبرى عن علي وجابر رضي الله عنهما بلفظ غبن المسترسل ربا ـ كتاب البيع ـ باب ما ورد في غبن المسترسل، رقم /١٠٧٠٦ ـ ١٠٧٠٧/ ج٥/ ٣٤٩.

الجاهل بالقيمة ولا يحسن المبايعة(١) ـ والمفهوم المخالف في هذا الحديث، هو أن غبن غير المسترسل ليس ظلماً، وما لم يكن ظلماً، فهو حق، فيكون جائزاً، ومفهوم المخالفة حجة عند الجمهور عدا الحنفية(٢).

٢ ـ حديث: **«دعوا الناس يرزق اللّه بعضهم من بعض»**(٣)، وهذا الحديث يدل على أن الناس يجب أن يتركوا للمساومة الحرة، وأن لا يتدخل أحد فيما بين الباعة والمشترين، لئلا يفسد ميزان العدالة الذي يتحقق في ظل المساومة الحرة، والمنافسة الكاملة، ولهذه الغاية ذاتها نهى النبي ﷺ، عن بيع الحاضر للبادي، وعن تلقّي الركبان.

٣ ـ حديث جابر في جمله الذي باعه من النبي ﷺ(٤)، وقد ساومه أولاً على بيعه بدرهم فقال: لا، ثم ثبت في الصحيح، أنه باعه بخمس أواق، والفرق بين الدرهم وبين خمسة الأواقي كبير جداً، ونسبة الغبن بين السعرين متفاحشة، وكون النبي ﷺ طلب منه جمله بدرهم واحد ـ أولاً ـ معناه أن جابراً لو قبل لجاز البيع، ولما كان حراماً ولا مكروهاً، ولكنه باعه بخمس أواق، وهذا يعني أن المغابنة جائزة بين الناس وإن كثرت، وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهم أجمعين(٥).

---

(١) كشاف القناع ٣/ ٢١٢.

(٢) فواتح الرحموت ١/ ٤١٤، نهاية السول للأسنوي ١/ ٣١٩.

(٣) الحديث سبق تخريجه ينظر ص٣١٣.

(٤) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب البيوع. باب ـ شراء الدواب والحمير، رقم /٢٠٩٧/ ج٤/ ٤٠٢.
صحيح مسلم مع شرح النووي. باب استحباب نكاح البكر، رقم /٣٦٢٦/ ج٥/ ٢٩٦.

(٥) مواهب الجليل ٤/ ٤٦٩ ـ ٤٧١.

ـ أما إذا كان الغلاء نتيجة لتلاعب التجار وتواطئهم، فهنا أيضاً يجب أن يتجنب الإمام التسعير ما أمكن، وأن لا يبادر إلى التسعير، بل عليه أن يتخذ التدابير والإجراءات اللازمة للحيلولة دون وصول التجار الجشعين إلى مبتغاهم، من ظلم الناس واستغلال حاجتهم، فينبغي أن يكون الإمام دائماً على أهبة الاستعداد لمجابهة مثل هذه الأزمة، وذلك بأن يملأ خزائنه من المواد الأساسية، والسلع الضرورية مما قد يحتاج إليه الناس، حتى إذا زاد السعر أمر بفتح المخازن، ويبيع ما فيها بسعر رخيص، فيعود الرخاء، ولا يقع الناس تحت رحمة التجار الجشعين.

وقد ذكر ابن العربي رحمه الله أن الخليفة في مدينة السلام ـ بغداد ـ كان يتخذ هذه السياسة الرشيدة فقال: «لقد كان الخليفة ببغداد، إذا زاد السعر أمر بفتح المخازن، ويبيع بأقل مما تبيع الناس، حتى يرجع الناس إلى ذلك السعر، ثم يقول: تبيع بأقل من ذلك حتى أرد السعر إلى أوله، أو إلى القدر الذي يصلح الناس، ويغلب المحتكرين والجالبة بهذا الفعل قسراً، فيدفع عن المسلمين ضراً، وذلك كان من حسن نظره عفا الله عنه»(١).

ـ كما ينبغي للحاكم أن يدعم الناس دائماً، فيوزع على المحتاجين المواد الضرورية، من القوت والمواد التموينية، على النحو الذي كان يفعله سيدنا عمر، فقد ثبت أن سيدنا عمر رضي الله عنه أمر في خلافته باتخاذ دفاتر عائلية، تدون فيها أسماء أفراد العائلة صغاراً وكباراً ذكوراً وإناثاً، سواء كانوا مسلمين أو من أهل الذمة، وقد فرض لكل محتاج منهم مائة درهم، ونصيباً معلوماً من الطعام، من

---

(١) عارضة الأحوذي لابن العربي ٦/ ٢٣، وينظر الأبي على صحيح مسلم ٤/ ٣٠٤.

الخبز والزيت والخل[1]، وهذا إجراء وقائي لجأ إليه عمر ﷺ حماية للضعفاء من جهة، واضطلاعاً بتحقيق الضمان الاجتماعي لأفراد الأمة، وقد فاقت الدولة العمرية بهذا الدول الحديثة، التي يعمد بعضها إلى توزيع المواد الأساسية على الناس، بأسعار رخيصة، كبيعها بنصف سعرها، أو بأقل من ذلك أحياناً، وهذا تدبير حسن لمواجهة مشكلة الغلاء، وهذ موجود في بلادنا إلى حدٍ ما وهي سياسة رشيدة.

ـ ثم إذا لم يتهيأ للإمام الحيلولة دون وقوع الغلاء، فإن عليه أن يحارب الاحتكار وغلاء الأسعار، بإجبار التجار على إخراج ما عندهم، ليبيعوه في السوق، دون أن يحدد لهم سعراً وإذا لم يفعلوا ذلك منعهم الإمام من البيع في السوق، وأخرجهم منه. وليس هذا إجباراً على البيع، ولكنه منع من البيع بغير السعر الذي يحدّده الإمام.

وإذا ظلت المشكلة قائمة، فإنه ينبغي أن يلجأ الحاكم إلى التسعير الجائز، الذي قال به الحنفية فيستعين بأهل الخبرة وذوي البصيرة والرأي ليضعوا السعر المناسب، الذي لا يجحف بحق البائع ولا المشتري، بأن يضمن للباعة الربح المعقول، وللمشتري عدم الوقوع تحت استغلال التجار وهذا يكون مجرد إعلام وتبصير للناس، والإعلام شيء حسن، ليكون المشتري على بينة فلا يغبن الغبن الفاحش، نتيجة جهله بقيمة ما يشتري، والحاجة اليوم قد أصبحت ملحة لمثل هذا النوع من التسعير، بالنسبة لكافة المواد والسلع، وليس فقط بالنسبة للأقوات والضروريات من حاجات الناس، لأن هذا إجراء لا بد منه للحيلولة دون التلاعب

(١) أخبار عمر للأستاذ علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي ص١٠٤ ـ ١٠٥، طبعة دار الفكر بدمشق ط الثانية. عام ١٩٧٠.

بالأسعار، ولحفظ أموال الناس وحقوقهم، وذلك، أن الصناعة والزراعة والتجارة قد تطورت، وأصبح التنافس بين المنظمات التجارية والشركات الصناعية على أشده، ضمن الدولة الواحدة، وفي الدول المنتجة الأخرى، فظهرت ألوان مختلفة من السلعة الواحدة تنتجها شركات متعددة، وظهر وسطاء كثيرون يروجون للسلع، وتطور فن الدعاية والإعلان الذي يغري الناس بالإقبال ويدفع إلى الشراء[1] فلكل هذه العوامل، وغيرها لجأت الحكومات الحديثة إلى التسعير لئلا يغرَّر بالناس، لأن إحاطة الناس بقيم جميع ما يشترون، وبسعرها العادل شيء متعذر، في ظل كثرة الحاجات في هذا العصر، لذا كانت الحاجة إلى التسعير الجائز ماسة، وينبغي أن يلزم الباعة بتعليق هذا السعر على البضاعة التي يعرضونها للبيع، حتى يقدم المشتري على الشراء منهم، وهو على بيِّنة.

فإذا لم تحفظ الحقوق مع هذا كله، وظل التلاعب بالأسعار قائماً، لجأ الإمام إلى التسعير الجبري، واستعان على ذلك بأهل الخبرة والبصيرة، ليضع السعر العادل الذي يضمن للباعة الربح المعقول، ويقي المشترين من الوقوع في الغبن الفاحش، قال ابن العربي رحمه اللّه: «والحق التسعير، وضبط الأمر على قانون لا تكون فيه مظلمة على أحد من الطائفتين، وذلك قانون لا يعرف إلا بالضبط للأوقات ومقادير الأحوال وحال الرجال»[2].

وهذا التسعير حق ـ كما يقول ابن العربي رحمه اللّه ـ لأنه تعين سبيلاً لرفع الظلم عن الناس، ورفع الظلم واجب، وليس في هذا معارضة للحديث، الذي فيه امتناع النبي ﷺ عن التسعير، لأن غلاء السعر يومئذ لم يكن مفتعلاً، فقد كان الناس يتعاملون في السوق وفق ميزان العدالة، ولكن لما قلّت السلع وزاد إقبال

(١) آداب السوق في الإسلام: عبد الحفيظ القرني ص٣٢.

(٢) عارضة الأحوذي: ابن العربي ٦/ ٥٣.

الناس عليها، واشتد طلبهم لها ارتفع سعرها، أما إذا تلاعب الناس بقانون العرض والطلب وحاولوا التلاعب بهذه السنة الإلهية، فإن على الإمام أن يأخذ على أيديهم، وأن يمنعهم من ذلك بأي وسيلة كانت، ومن جملة هذه الوسائل والتدابير التسعير إذا تعيّن علاجاً لتلك الحالة، فالحكم هنا اختلف عن حكم الحالة السابقة، لاختلاف الأوضاع وأحوال الناس، فالحكم الأول له مجاله، والحكم الثاني أيضاً له مجاله، وقد قال ابن العربي رحمه الله، مبيناً سبب اختلاف الحكم بين الحالتين: «وما قاله النبي ﷺ حق، وما فعله حكم، لكن على قوم صح ثباتهم، واستسلموا إلى ربهم، وأما قوم قصدوا أكل أموال الناس والتضييق عليهم، فباب الله أوسع، وحكمه أمضى»(١).

- ولكن لهذا التسعير الجبري حدوده، فلا ينبغي أن يطول كل شيء، بل يجب أن يظل سلطانه محصوراً في نطاق الضروريات، وما تمسّ إليه الحاجة العامة، لأن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة، وإذا كان التسعير ضمن هذا النطاق، فلا أحسب أن الجمهور يمانعون منه، بل ينبغي أن يتلاقي الجمهور المانعون، مع الآخرين، على رأي واحد، لأن الجميع متفقون على أن حالة الاضطرار، والحاجة العامة، توجب على المالك بذل ماله بثمن المثل، وتجيز أخذ ماله كرهاً، إذا امتنع من تقديمه طواعية، وذلك بثمن المثل أيضاً(٢).

كما كان شأن عمر ﷺ مع جيران الحرم، حين امتنعوا عن بيع دورهم، وقد مسّت الحاجة لتوسيع الحرم، فأخذها عمر ﷺ منهم بالقوة، وعندما امتنع أصحابها عن أخذ ثمنها، أودعها في خزانة الكعبة إلى أن أخذوها، ومع أن دورهم

---

(١) المرجع السابق ٦/ ٥٣.

(٢) المجموع: للنووي ٩/ ٣٩ ـ ٤٠، حاشية البجيرمي على الخطيب ٤/ ٣٠٩، المبدع لابن مفلح ٩/ ٢٠٨.

من مالهم، فقد أخذها عمر ﷺ منهم بغير طيبة من أنفسهم، ولو أن عمر ﷺ، وقف عند حدود الألفاظ، وجمد عقله في حدود دلالتها الظاهرة، لامتنع من أخذ مالهم بدون رضاهم، ولكنه ببصيرته النفّاذة وفهمه الدقيق لمرامي الشرع ومقاصده، وبنظرته الشمولية إلى أدلة الشرع عامة وتنسيقه فيما بينها، علم أن النهي عن أخذ أموال الناس بغير رضاهم، لا يظل على عمومه أبداً بل إن عمومه يخص بالقياس على حالة الاضطرار، إذ يجوز للمضطر أن يأخذ الطعام من صاحبه بثمن المثل، وإذا امتنع صاحب الطعام من تقديمه أخذه المضطر جبراً عنه، وإذا تعنّت وأبى فإن الشارع يبيح للمضطر أن يشهر السلاح في وجه الممتنع المتعنّت ليهدِّده به، وإذا توقف وصوله إلى الطعام على قتل مالكه جاز له قتل ذلك الظالم العسوف[(1)].

وما التسعير إلا أخذ مال الغير بثمن المثل عند الضرورة، فيقاس على حالة الاضطرار إلى الطعام، وكما خص عموم الآية والحديث الدالين على النهي عن أخذ أموال الناس بغير رضاهم بحالة الاضطرار إلى الطعام، فكذلك هنا، يخص عند الاضطرار إلى التسعير، بجامع الضرورة والاضطرار في كل منهما. والضرورات تبيح المحظورات.

وقد اعتضد هذا القياس، وتدعّم بالقياس على أصل آخر، هو حديث النهي عن الاحتكار وهو قوله عليه الصلاة والسلام: **«لا يحتكر إلا خاطئ»** فإن علة النهي عن الاحتكار إنما هو ظلم الناس، بحبس ضروراتهم عنهم، ولا يتسع هذا النهي ليشمل احتكار كل شيء، ولو لم يكن ضرورياً، ويقاس على الاحتكار ارتفاع أسعار حاجات الناس الضرورية، وما تمس إليه الحاجة العامة، وذلك إذا وصلت الأسعار إلى حد فاحش من الغبن، نتيجة لتلاعب التجار بقانون

---

(١) رد المحتار ١/ ٢٣٥، الفواكه الدواني ٢/ ٣٢١. المجموع: ٩/ ٤١، المبدع ٩/ ٢٠٨.

العرض والطلب، فإن هذا في معنى الاحتكار، لأن الاحتكار ظلم للناس بحبس ضروراتهم عنهم بدون موجب، وعند غلاء الأسعار المفتعل، فإن الضرورات، وإن كانت معروضة في الأسواق، وغير محبوسة عن الناس، فإنها في معنى المحبوس، أي هي في حكم «المال المحتكر» فيقاس عليه، وهذا قياس جلي، فيخص به حديث التسعير، الذي هو خبر آحاد، ومثل هذا القياس يخص به خبر الواحد اتفاقاً[١]، وبهذا ثبت أن جواز التسعير، بل وجوبه عند الحاجة، أصل شرعي معتمد هو القياس الجلي.

وإن النهي عن الاحتكار لا يتسع مدلوله ليشمل احتكار كل شيء، ولو لم يكن ضرورياً كما هو رأي كثير من الفقهاء[٢]، وهو الصحيح، ولذا، فإن الأمور الكمالية، وسائر ما لا يرقى إلى رتبة الضرورات، ولا الحاجة العامة، لا يجوز أن يكره أصحابها على بذلها بما لا يرضون من الأسعار، لأنه لا يجوز لنا بحال أن نقتحم حمى الآيات والأحاديث الصريحة في النهي عن أخذ أموال الناس بغير رضاهم إلا بدليل شرعي صحيح، ولا دليل من الشرع يجيز هذا.

ـ وأخيراً فإن هذا الإجراء ـ أي التسعير ـ ليس إلا استثناء من الأصل ـ الذي هو عدم التسعير ـ ولذا فيجب أن يكون لمدة زمنية محدودة، لا أن يكون سياسة مستقرة دائمة، تنتهجها الحكومات على كل حال، فالتسعير ليس إلا دواءً تعالج به حالة مرضية ـ هي غلاء الأسعار بشكل غير طبيعي ـ فإذا حصل الشفاء ووقع الرخاء، وجب الإمساك عن تناول الدواء، لأن الدواء الذي يتناوله المريض فيشفى به، قد يكون سبباً للهلاك، إذا تناوله الصحيح.

---

(١) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: د. البوطي ص١٦١ ـ ١٦٢،

(٢) رد المحتار ٥/ ٢٥٧، الكافي لابن عبد البر ١/ ٣٦٠، حاشية الشيرواني على التحفة ٤/ ٣١٨، الكافي لابن قدامة ٢/ ٤٢.

*** المطلب الثالث ـ تسعير الأعمال وتحديد الأجور:**

للعمل في الإسلام قيمة اقتصادية كبيرة، ذلك أنه الأصل الذي تنبثق عنه كثير من المنافع، ولما كانت المنافع ـ التي هي ثمرات للعمل ـ أموالاً على مذهب الجمهور عدا الحنفية(١)، كان العمل معدوداً من الأموال، أو من المتموّلات، على حد تعبير ابن خلدون(٢)، ولذا فإن إنساناً ما، إذا استأجر شخصاً، لينجز له عملاً معيناً، فإن المستأجر يعد شارياً لمنفعة عمل العامل، والعامل يكون بائعاً لمنافع عمله، ذلك أن الإجارة هي بيع المنافع(٣)، كما عرَّفها الفقهاء، وإذا ثبت أن العقد على العمل، هو عقد بيع لمنفعة، اشترط أن يكون هذا العقد مبنياً على التراضي التام، من العاقدين ـ شأنه شأن سائر عقود البيع، لقول الله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[النساء: ٢٩]، وليس لأحد ـ حاكماً كان أو غيره ـ أن يتدخل بين العمال وبين من يستخدمونهم، بتحديد أجر العمل، كما أنه ليس لأحد أن يدخل بين الباعة والمشترين، ليحدد ثمناً لسلعهم، ويلزمهم بالتبايع وَفقه، فقد يغلو سوق الأعمال، وقد يرخص، حسب اختلاف الظروف، فلا يلزم العامل بتخفيض أجرة عمله، ولا مستأجره ببذل أجرة زائدة على ما اتفق عليه مع العامل. وهذا في الظروف العادية، حيث يتعامل الناس وفق ميزان العدالة، دون أن يعبث أحد بهذا الميزان؛ فيتسرب إليه الخلل. أما إذا تلاعب الناس بميزان العدالة، وانحرف نظام السوق عن المسار الصحيح، الذي يتبع العرض والطلب في جو من المنافسة الحرة الكاملة ـ كما لو اتحد

---

(١) مواهب الجليل ٤/ ٢٢٦، مغني المحتاج ٢/ ٣٢٢، كشاف القناع ٣/ ١٥٢، رد المحتار ٤/ ٣.

(٢) مقدمة ابن خلدون ص٢٧١.

(٣) رد المحتار ٥/ ٢، مغني المحتاج ٢/ ٣٣٢.

العمال وتواطؤوا على رفع أسعار أعمالهم، وأضربوا عن العمل، وتعطلت من جراء ذلك مرافق المجتمع، ولحق الناس حيف وحرج من أثر ذلك، كما هو الشأن في البلدان، التي تتخذ من النظام الرأسمالي منهجاً في حياتها - فإن موقف الشريعة من تدخل الدولة يختلف عن الحالة السابقة، ولموقف الشريعة هنا تفصيل هذا بيانه:

تنقسم الأعمال التي يقوم بها الناس إلى طائفتين من الأعمال، شأنها كشأن السلع، ولكل طائفة حكمها:

الطائفة الأولى: هي تلك الأعمال، التي تبذل لإنتاج الأشياء الكمالية، كأمور الزينة والزخارف والأمور الترفيهية، ونحوها، مما لا تشتد حاجة الناس إليه، ويمكن الاستغناء عنه، ولكن فيه زيادة توسعة على الناس، وليس للإمام أن يتدخل في هذه الأعمال، بإلزام العاملين بها على القيام بها، إن هم امتنعوا عن ذلك، كما أنه ليس له أن يسعِّر عليهم أعمالهم، إن هم قاموا بها، بل يجب أن يترك لهم مطلق الحرية في ممارستها، وفي أخذ الأجر الذي يحددونه هم، نتيجة للمساومة الحرة مع من يستخدمونهم، وذلك، أن العمل من قبيل المتمولات، وكما أن أصحاب الأموال لا يجبرون على بذل أموالهم أصلاً، ولا على بيعها بسعر معين - إلا في حالات مخصوصة ذكرناها سابقاً - فإن هذه الأعمال كذلك، لا يجبر أصحابها على بذلها، ولا على تقديم منافعها للناس بأجر معين يضعه الحاكم، ويلزمهم به، قياساً على سائر الأموال التي نهى الله ﷻ عن أخذها من أصحابها إلا برضاهم، في مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾[النساء: ٢٩].

وإنما لم يجز أن يحدّد سعر معين، للأعمال التي من هذا القبيل، لأن الناس يمكنهم أن يستغنوا عنها، فإذا غالى أصحابها بأجورها، فما أيسر على

الناس أن يعرضوا عنها، ولن يقعوا من جراء ذلك في ضيق، ولن يصيبهم مشقة ولا عنت، وعندئذ فإن العمال لا بد أن يخفضوا الأجور إلى الحد المعقول، الذي ليس فيه إجحاف بالناس، وهو السعر العادل، فإذا لم يخفض العمال الأجور، ومع ذلك، استمر الناس في استخدامهم، وبذلوا لهم ما يريدون، فإنهم لا يكونون مذعنين لإرادة العاملين، ولا واقعين تحت استغلالهم وظلمهم، وإنما يعدّون باذلين لأموالهم عن طواعية، لأنه ليس هناك ضرورة تلجئهم إلى بذل المال الكثير، لقاء الحصول على منافع هذه الأعمال، وما دام الإنسان مختاراً، فإن له أن يبذل ماله للآخرين مجاناً، دون مقابل ـ عن طريق الهبة والهدية مثلاً ـ فضلاً عن أن يقدمه في مقابل شيء يهواه ويحبه، والإنسان هو المعني الأول بالمحافظة على مصالحه، وبدفع الغبن والظلم عن نفسه، ما دام حراً مختاراً قادراً على ذلك، فإذا قصر في حفظ حقه، وأهمل مصلحته، كان هو المتحمل الوحيد لتبعات تقصيره وإهماله، وليس للدولة ـ هنا ـ أن تتدخل، لأن دورها في رعاية مصالح الناس، وحفظ حقوقهم، يأتي بعد عجزهم عن ذلك، وهنا هم غير عاجزين، والأصل أن دور الدولة هو دور المراقب لمعاملات الناس، لا دور الموجه، وليس لها أن تتدخل إلا عند وجود الضرورة، وليس ثمة ضرورة.

وهذا الحكم ـ إضافة إلى الأصل العام الذي قررّته آية التراضي في التجارة ـ يستنبط بالقياس على الاحتكار، فقد رأينا أن كثيراً من الفقهاء يشترطون للسلعة المحتكرة ـ حتى يكون احتكارها حراماً، وحتى يحق على محتكرها قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يحتكر إلا خاطئ**»[1]، و«**المحتكر ملعون**»[2] ـ أن تكون

---

(١) صحيح مسلم مع شرح النووي، كتاب المساقاة، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم /٤٠٩٩/ ج١١/ ٤٤.

(٢) سبق تخريجه في ص٢٣٢.

من الأقوات، ومما تعم إليه الحاجة العامة[١]، أما إذا لم تكن من الأقوات والضرورات، وكان بإمكان الناس أن يستغنوا عنها، دون أن يقعوا في حرج شديد، فإن احتكارها يكون جائزاً، فكذلك هذه الأعمال التي ليست ثمراتها ضرورية للناس، ولا بهم حاجة عامة شديدة إليها، لا يرغم متقنوها على القيام بها، إذا امتنعوا عن ذلك، فضلاً عن تسعيرها عليهم، وإلزامهم ببذلها بثمن معين، يحدّده الإمام.

ـ أما **الطائفة الثانية**: وهي الأعمال التي تعدّ من الفروض الكفائية، كالفلاحة والنساجة والبناية والطبابة وغير ذلك مما به قوام حياة الناس، ومعاشهم، فإنه إذا كان يحسن القيام بها طائفة معينة وكان بعامة الناس حاجة ماسة إليها، ولكن العاملين أبَوا القيام بها، إلا لقاء أجر باهظ، فيه إجحاف كبير بالناس، ووقع الناس من جراء ذلك في عنت شديد ومشقة بالغة، فينبغي ـ في هذه الحالة ـ أن يتدخل الإمام لرفع الظلم، وتحقيق العدل، وإقامة ميزانه، من خلال تقدير الأجر المناسب لهذه الأعمال، ويكون ذلك بفرض أجر المثل، وذلك، أن الناس ـ بحكم وقوعهم تحت وطأة الضرورة ـ عاجزون عن دفع الظلم عن أنفسهم، فيكلف الإمام برفعه عنهم، لأن وظيفته النظر في مصالح المسلمين.

وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه اللّه في الحسبة[٢]: «والمقصود هنا، أن ولي الأمر إن أجبر أهل الصناعات على ما يحتاج إليه الناس، من صناعاتهم، كالفلاحة والحياكة والبناية، فإنه يقدر أجرة المثل، فلا يمكن المستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك، ولا يمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك، حيث تعيّن عليه العمل، وهذا من التسعير الواجب». ثم يقول: «وكذلك إذا

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١١/ ٤٤.

(٢) الحسبة لابن تيمية ص٥٠٥.

احتاج الناس إلى من يصنع لهم آلات الجهاد ـ من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك ـ فيستعمل بأجرة المثل، لا يمكن المستعملون من ظلمهم، ولا العمال من مطالبتهم بزيادة على حقهم، مع الحاجة إليهم»[١] فالملاحظ من خلال هذا النص، أن التسعير لا يجوز على إطلاقه، ولكنه يجوز في حالة الضرورة والاضطرار، وذلك، أنه يقرر أن الأعمال التي تسعّر، هي ما يدخل منها في الفروض الكفائية، أو عندما يكون فرضاً عينياً في حق رجل من الناس، فالتسعير لا يكون على كل حال، ولا على كل الناس، ولكنه يكون عندما يتعين شخص للقيام بعمل معين، لسد ضرورة إنسان، أو حاجة عامة للجماعة، وذلك كما لو كان إنسان ما بحاجة إلى عملية جراحية دقيقة، ولم يكن في البلد سوى طبيب واحد، يمكنه القيام بإجراء هذه العملية، فإذا طالب الطبيب بأجر زائد زيادة فاحشة، فإنه يجبر على إجراء العملية بأجر المثل.

وكذلك إذا كانت هناك ضرورة من ضرورات الأفراد، أو حاجة عامة من حاجات الجماعة، وكانت هناك فئة معينة من الناس، يمكن كل واحد منهم القيام بهذه المهمة، فإن ذلك يعد فرضاً كفائياً عليهم، وإذا لم يقم به أحد، أو اشترطوا للقيام به الأجر الزائد زيادة فاحشة، فإن للإمام أن يعيّن واحداً منهم، فيتعيّن عليه الواجب، لحديث: «**إذا استنفرتم فانفروا**» ويجبر على القيام به بأجر المثل، لأن هذه حالة اضطرارية لسد ضرورة، وهذ المسألة تقاس على مسألة أكل المضطر من مال غيره ولو بغير رضاه، فقد اتفق العلماء على أن للمضطر ذلك وأن له مقاتلة صاحب الطعام إن تعنت وإن أدى ذلك إلى ذهاب نفسه، ذكر هذا ابن عبد البر رحمه الله في التمهيد[٢] حين قال: «إن المسلم إذا تعين عليه رد رمق

(١) الحسبة لابن تيمية: ص٥٠٥ ـ ٥٠٦.

(٢) التمهيد ١٤/ ٢١٠.

مهجة المسلم، وتوجه الفرض في ذلك، بأن لا يكون هناك غيره، قضي عليه بترميق تلك المهجة الآدمية، وكان للممنوع منه ماله من ذلك، محاربة من منعه ومقاتلته، وإن أتى ذلك على نفسه، وذلك عند أهل العلم، إذا لم يكن هناك إلا واحد لا غير، فحينئذ يتعين عليه الفرض، فإن كانوا كثيراً أو جماعة وعدداً كان ذلك عليهم فرضاً على الكفاية» فاستثني استباحة مال الغير بدون رضاه للضرورة، مع أنه في الأصل محرم. ويقاس على ضرورة سد الرمق، سائر الضرورات التي تتوقف عليها حياة الإنسان، وكذلك سائر حاجات الجماعة العامة، لأنها تنزل منزلة الضرورة، فتأخذ حكمها، وليس المسموح بأخذه هو الطعام فحسب، بل سائر الأموال والمنافع الأخرى، والعمل من جملة ذلك، لذا جاز إجبار العامل على بذله، لأن الضرورات تبيح المحظورات، وفرض له أجر، لأن الاضطرار لا يبطل حق الغير، وحدّد بأجر المثل، لأن الاضطرار يقضي على حرية المساومة، ويصبح المضطر تحت رحمة الطرف الآخر، فوقف الشارع في طريق استغلال الجانب القوي للجانب الضعيف، ومنع من ذلك تحقيقاً للعدل، حتى لا تستغل ضرورة الضعيف، فيقع عليه الظلم.

فالأصل إذن حرية المساومة، ما دام العاقدان مختارين، فإذا سلب أحدهما الاختيار حماه الشارع، وتولى بنفسه إبرام العقد، بتحديد الأجر الذي ليس فيه ظلم لأحد من الطرفين.

هذا، وينبغي أن نذكر هنا بما قلناه سابقاً، من أن هذا الإجراء ـ وهو التسعير في حالة الضرورة ـ إجراء استثنائي، لمعالجة حالة خاصة، فإذا زالت الضرورة حرم التسعير، لأن الضرورة تقدر بقدرها.

لقد أصبحت مسألة تحديد أجور العمال اليوم من المسائل المهمة، ذلك أن إمكانية افتعال الأزمات قد ازدادت، بسبب نشوء النقابات العمالية، التي

سهلت على أصحاب المهن والحرف أن يتحدوا، وأن يتواطؤوا على الإضراب عن العمل، إلا إذا زيد لهم في أجور أعمالهم، ولقد حذّر من نشوء مثل هذا الاتحاد المذموم الفقهاء المجتهدون، فقد منع غير واحد من العلماء ـ كأبي حنيفة رحمه اللّه وأصحابه ـ القسّام الذين يقسمون العقار بالأجر، أن يشتركوا، لئلا يغلوا على الناس المحتاجين إليهم، فمنع البائعين الذين تواطؤوا على إغلاء أسعار السلع أولى[1]، وليس هذا منعاً من إنشاء النقابات أصلاً، ولكنه يمنع من الممارسات الخاطئة، فإن من الممكن والجائز إنشاء النقابات العمالية المختلفة في الدولة المسلمة، ولكن بهدف التعاون المحمود، كتنسق الأعمال بين العاملين في حرفة واحدة، وتسهيل مد يد المساعدة من بعضهم لبعض، والعمل لمزيد من التحسين لأوضاعهم بالطرق المشروعة، أما أن يتحدوا ويتواطؤوا على حساب الناس، ويضربوا عن العمل، على نحو ما نرى في الدول الرأسمالية، فهو ما يمنع منه الإسلام.

ذلك أن هذا، إذا كان له ما يسوِّغه في ظل المجتمع الرأسمالي، حيث يسعى كل فريق لحماية مصلحته فحسب، فإنه ليس هناك ما يسوِّغه في المجتمع الإسلامي، والدولة المسلمة التي تنضبط بضوابط الشريعة، وتحتكم إلى نصوصها وأحكامها، ذلك، أن الشريعة لا تكل حقوق الناس إليهم، ولا تعهد بالمحافظة على مصالح الناس إلى الناس أنفسهم، بل تتولى هي حفظ حقوقهم، ودفع الضيم عنهم، لئلا تصبح هذه الحقوق عرضة للسطو عليها والانتقاص منها، من قبل أصحاب القوة والمتغلبين.

والدولة نائبة عن الشرع في تولي هذه المهمة، فهي ملزمة بالسهر على

---

(١) اللباب في شرح الكتاب: عبد الغني الغنيمي الميداني: ٤/ ٩٢. الحسبة لابن تيمية ص٤٩٩.

رعاية مصالح أبنائها جميعاً، وفي مقدمتهم الشرائح الضعيفة، ومن جملتها أصحاب المهن والحرف المختلفة والأعمال المتنوعة.

وإن تقدير الأجر لا يكون بالإضرابات، ولا باستغلال الحاجة ـ سواء كانت حاجة العاملين أو حاجة الناس ـ ذلك أنه لا يحقق العدل، ولكن تقدير الأجر العادل، يكون بالنواميس الإلهية، والقوانين الطبيعية التي تسيّر أسواق الأعمال والسلع في الأحوال العادية، وفي مقدمة هذه القوانين، قانون العرض والطلب.

أما في حالات الضرورة فإن تقدير الأجر لا يكون مرتجلاً، ولا بشكل اعتباطي، بل يكون نتيجة دراسة دقيقة، وتحكيم للموازين المنطقية والعقلانية، فإن لكل عمل أهميته، واعتباراته الخاصة، فلا يسري على جميعها حكم واحد، فإن العمل الدقيق، الذي يحتاج إلى مهارة فائقة وخبرة عالية، لا تتوفر إلا لأصحاب المواهب النادرة ـ كالعاملين في حقل الذرة، والذين يقومون بإجراء العمليات الجراحية الدقيقة في الدماغ، وسائر العلماء المتفوقين المبرّزين في سائر الاختصاصات العلمية ـ لا بد أن يكون أجره متناسباً مع أهميته وصعوبته، كما أن العمل العضلي، الذي يحسنه كل واحد، ولا يحتاج إلى مهارة، ولا إلى ذكاء ـ كأعمال الحمل والتنظيف، وكل ما هو على شاكلتها ـ يقدر له من الأجر، ما يتناسب مع سهولته.

كما أن الأجر يختلف بحسب المؤهلات، وطول الخبرة والممارسة مع الإتقان، فهذه الاعتبارات وغيرها، لا بد أن ينظر إليها عندما تسعّر الأعمال، حتى يتحقق العدل فيها[1] ويتم ذلك بالاستعانة بأهل الخبرة وذوي البصيرة.

---

(١) نظام الإسلام. الاقتصاد. محمد المبارك ص١٢٤ ـ ١٢٥. الفقه المقارن د. الدريني ص٢٢٢ ـ ٢٢٤.

لقد كان حديثنا السابق كله عن بيان حكم التسعير في حالات الغلاء، فما حكم التسعير في الحالات التي يبيع أصحاب السلع متاعهم بأسعار مخفضة، ويبذل العاملون خدماتهم بأجر زهيد؟ هذا ما سنبحثه في المبحث التالي الذي خصصناه للحديث عن المنافسات المذمومة، والله المستعان وبه التوفيق.

* * *

المبحث الرابع
المنافسات المذمومة

المنافسة لغة: المنافسة، والتنافس محبة الشيء والرغبة فيه، يقال أنفسني فيه ونفَّسني، أي رغّبني فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾[المطففين: ٢٦] أي فليتراغب المتراغبون، ويكون بمعنى التسابق إلى الشيء وكراهة أخذ غيره له، والتحاسد عليه، يقال تنافسنا ذلك الأمر، وتنافسنا فيه، أي تحاسدنا وتسابقنا. والتنافس المغالاة في الشيء، وأن يتبعه كل واحد نفسه، فكأن نفسيهما تتباريان فيه[1].

والمنافسة ـ في حد ذاتها ـ ليست شيئاً مذموماً، ولكنها قد تكون محمودة، وقد تكون مذمومة، وذلك باختلاف متعلقاتها، ولذا فإننا نجد في نصوص الكتاب والسنة، طائفتين من النصوص، فيما يتعلق بالمنافسة، طائفة تحض على التنافس وتحث عليه، وطائفة أخرى تنهى عنه وتذمه.

---

(١) لسان العرب ابن منظور ـ القاموس المحيط الفيروزآبادي ـ أساس البلاغة الزمخشري، مادة (ن ف س)، المحرر الوجيز لابن عطية ١٥/ ٣٦٦.

شرح النووي على صحيح مسلم ١٨/ ٢٩٧ ـ ٢٩٨، فتح الباري ١١/ ٢٩٥.

ـ أما المنافسة المحمودة والممدوحة، فهي التنافس في الثواب الأخروي، والآيات الحاضّة على هذا اللون من التنافس كثيرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[البقرة: ١٤٨] وقوله سبحانه: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا﴾[آل عمران: ١٣٣] وقوله ﷻ: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[الحديد: ٢١] وقوله ﷻ: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾[المطففين: ٢٦]. والسبيل إلى الآخرة ـ في نظر الإسلام ـ يعبر من خلال الدنيا، فليست الآخرة والفوز بنعيمها منفصلاً عن الدنيا، لأن الاسلام مزج بين الدنيا والآخرة، فجعل سعادة الآخرة وازدهارها، رهناً بالعمل في الدنيا، فالراحة الأخروية مرتبطة بالكد وبذل الجهد في الدنيا، ولا يشترط في العمل ـ حتى يكون معدوداً في العمل للآخرة ـ أن يكون عبادة محضة كالصلاة والصيام والزكاة والحج والتسبيح والتهليل. . . إلخ، بل إن كل عمل يبذله الإنسان، فإنه يصب في قناة العمل من أجل الآخرة، ويعد زيادة في رصيده منه، بشرط وحيد، وهو أن يكون عملاً خيّراً، وقد أمر اللّه سبحانه وتعالى، بالتسابق والتنافس في عمل الخير بقوله: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[البقرة: ١٤٨] فالتنافس في عمل الخير مطلوب، وهو شيء محمود، وقد يكون عمل الخير هذا جهداً عضلياً يقدّم، أو جهداً فكرياً يُبذَل، وقد يبدو نشاطاً دنيوياً محضاً، كالعمل في مختلف الصناعات أو الزراعات أو التجارات، ولكن النية هي التي تخلع على مختلف هذه الأعمال كسوة العبادة، وتحشو كل تلك الأنشطة بأسمى معاني العبادة وأرفعها، وما دام أن هذا العمل الدنيوي قد انقلب إلى فعل الخير، وإرادة الخير، وابتغاء مرضاة اللّه تعالى، فإن التنافس فيها يغدو مطلوباً ويكون مناطاً للثواب الجزيل عند اللّه سبحانه وتعالى، ومما لا شك فيه أن أفضل سبيل للصمود في سوق المنافسة النزيهة، هو إتقان العمل وجودة الصنعة، وقد قال النبي ﷺ:

«إن اللّه يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه»[1] فهذا الحديث الشريف وأمثاله، هي في الحقيقة دعوة إلى المنافسة، وإرشاد وتبصير بأفضل سبيل للنجاح فيها. ونلاحظ أن نصوص الكتاب والسنة عندما تحض على فعل الخير ـ وإن كان يتعلق هذا الخير بأمور الدنيا ـ فإنه يدعو الإنسان إليه من باب الواجب الأخروي، والطمع في المثوبة من اللّه ﷻ، ولا يثير في نفسه تعشق المال والرغبة في الاستمتاع به في الدنيا، والإسلام بهذا يحيل المنافسة في العمل، إلى منافسة في بذل الجهد، لتقديم مزيد من الخدمات للآخرين، ولو كان ذلك على حساب مصلحة العامل، فالعامل الذي يربى على عين تعاليم الإسلام ـ يدخل في ساحة المنافسة منفتحاً على إخوانه، حاملاً تجاههم كل معاني المحبة وإرادة الخير، باسطاً إليهم يد العون والمساعدة، ويشتد عضد كل واحد من أفراد المجتمع بإخوانه، ويغدو بعضهم لبعض كالبنيان، يشد بعضه بعضاً، وإذا كان التنافس الذي يسود المجتمع تنافساً من هذا القبيل، وكانت هذه الروح هي المخيِّمة على المجتمع، فإنه لا بد أن يزداد الخصب والرخاء فيه، وأن تعم السعادة الغامرة قلوب أبنائه، وأن تزداد المحبة والألفة بين الناس، وهذا هو ما يهدف إليه الإسلام، من وراء سائر ما يكلف به العباد، ولهذه المنافسة فوائد جمّة ومزايا كثيرة إذا كانت شريفةً، ما دامت في الحدود الطبيعية المعقولة، ومن هذه المزايا:

١ ـ أنها توفر أفضل استخدام للموارد الاقتصادية، إذ يتوصل من جراء المنافسة إلى أفضل الطرق وأكثرها كفاءة في الاستفادة من هذه الموارد.

---

(١) مسند أبي يعلى الموصلي عن هشام بن عروة عن أبيه، رقم /٤٣٨/ ج٧/ ٣٤٩: قال في مجمع الزوائد ٤/ ٩٨: رواه أبو يعلى، وفيه مصعب بن ثابت، وثقه ابن حبان وضعّفه جماعة.

٢ ـ أنها تيسّر للمستهلك، الحصول على حاجاته، وتعطيه مزيداً من الحرية في الاختيار، بما تضعه أمام خيارات كثيرة، فيختار النوع والصنف الذي يرغب فيه، هذا، كما أن التنافس يؤدي إلى اعتدال الأسعار ورخصها من جهة، ومن جهة أخرى، يبعث الروح في السوق، ويساهم في دفع عجلة الاقتصاد إلى الأمام، فيزداد نماءً وازدهاراً، لذا فإن الاسلام سعى إلى تحقيق هذا التنافس الحر، ومنع من كل ما يحول دون تحقيقه، ومن جملة ما منع منه الإسلام ـ في هذا الصدد ـ الاحتكار ـ كما أسلفنا ـ وذلك أنه يقضي على المنافسة الحرة؛ فيقع الناس من جراء ذلك في الضيق، حيث تصبح ناصية السوق بيد المحتكرين، فيتضرر المستهلك من جهات عدة، منها:

١ ـ أنه يعدم حرية الاختيار، إذ لا خيار أمامه، فليس هناك إلا سلعة معينة، لا ينافسها غيرها.

٢ ـ إن المستهلك يصبح تحت رحمة المحتكر؛ فيضطر إلى شراء حاجاته بثمن غال.

٣ ـ لا تكون هناك مرونة، ولا سرعة في الاستجابة لطلبات المستهلكين، وحتى لو توفرت حاجاتهم، فإنهم لا يتمكنون من الحصول عليها إلا بأثمان باهظة، ترهق كواهلهم، بعكس السوق التنافسية، حيث يتبارى العاملون فيها في تقديم حاجات المستهلكين بسرعة، وفي تطوير ما ينتجونه، لتلبي حاجاتهم على أحسن وجه وأكمله.

وإذا كان للمنافسة التامة بعض المحاذير، في النظم غير الإسلامية، كالرأسمالية، بسبب أن الإنتاج يتجه في ظل سوق التنافس الرأسمالي، إلى تلبية خدمات من يملكون القوة الشرائية، ويهدف المنتجون إلى إنتاج ما يحقق لهم

أكبر نسبة ممكنة من الأرباح، فيهملون حاجات الفقراء، الذين يشكلون السواد الأعظم في المجتمع، فيكثر إنتاج الكماليات، على حساب الضرورات والحاجيات، فإن هذا المحذور منتف في ظل النظام الإسلامي، وذلك لما بيّنّاه سابقاً، من أن أولويات الانتاج تتحدد في السوق الإسلامية، وفقاً لضرورات المجتمع، وحاجاته، والدولة تلتزم بإنتاج السلع الضرورية المطلوبة، إذا فشلت آلية السوق في تحقيق إنتاجها، وإذا لم تستطع الدولة تحقيق ذلك بنفسها، أوعزت إلى ذوي المقدرة من الأفراد، أن يقوموا بأداء هذه المهمة، وألزمتهم بذلك، ولا حق لهم في إبداء أي رفض أو اعتراض[١].

ـ إذن، فالإسلام يبارك التنافس الحميد، ولا يثبِّط همم العمال ولا يدعوهم إلى الإحجام عن بذل أي جهد مبرور، وإن نجم عن ذلك اغتناء العامل، وجمعه للمال الكثير، فإن خيرة أصحاب رسول الله ﷺ، كانوا يملكون الأموال الطائلة، كسيدنا عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف رضي اللّه عنهما، وما نهاهم النبي ﷺ عن جمع المال، بل قد أشار عليه الصلاة والسلام، إلى أن المال، إذا اكتُسب من الطرق المشروعة، وأنفق في طرق الخير، فإنه يكون خير معين لصاحبه، فقد ورد في صحيح البخاري[٢] قوله عليه الصلاة والسلام: «**إن هذا المال حلوة من أخذه بحقه ووضعه في حقه فنعم المعونة هو . . .**». وإن عثمان وابن عوف، ومن على شاكلتهما، من الصحابة والسلف الصالح رضوان اللّه عليهم ما كانوا يسعون لجمع المال، ليحجزوه عن إخوانهم، ويستأثروا به دونهم، بل كانوا يجمعونه ليقضوا به حاجاتهم، ويعينوا الملهوف والمحتاج،

(١) الاقتصاد الإسلامي: د. محمد عبد المنعم عفر ١/ ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢) صفة الصفوة لابن الجوزي ١/ ١٦٠.

وكانوا يعدونه ليوم كريهة يحل بالأمة، ليسدّوا به ثغور حاجاتها، فقد جهز عثمان ﷺ، جيش العسرة، واشترى بئر رومة، ووقفها على المسلمين، وكان عليه الصلاة والسلام، قد وعد من حفر بئر رومة أن له الجنة، وكذلك من جهّز جيش العسرة، فإن له الجنة[١]. وعن الزهري قال: تصدق عبد الرحمن ابن عوف على عهد رسول اللّه ﷺ بشطر ماله أربعة آلاف، ثم تصدق بأربعين ألفاً، ثم تصدق بأربعين ألف دينار، ثم حمل على خمسمائة فرس في سبيل اللّه تعالى، ثم حمل على ألف وخمسمائة راحلة في سبيل اللّه تعالى، وكان عامة ماله من التجارة[٢]. وقد دعا النبي ﷺ إلى مثل فعلهما، وبيّن أن المنافسة إذا كانت من أجل ذلك فهي جائزة، وحثّ عليها، وذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: **«لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه اللّه مالاً فسُلِّط على هلكته في الحق، ورجل آتاه اللّه الحكمة فهو يقضي بها ويعلِّمها»**[٣].

ـ ولكن إذا تغيّر الباعث على المنافسة، فأصبح السعي إلى العمل وبذل الجهد، استجابة لأنانية النفس، وغدا جمع المال تلبية لشهوة النفس ورعونتها، وأصبح الإنسان يزاحم إخوانه، ويعمل للكيد بهم، فإن الإسلام يقوم عندئذ ليقف في وجه هذا التنافس الذميم، ليمنع منه. وللإسلام في ردع الناس عن هذا التنافس، أسلوب تربوي فريد في هذا الصدد، وذلك باتخاذ أساليب شتّى،

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري كتاب الوصايا، باب إذا وقف أرضاً أو بئراً. . .، رقم الحديث /٢٧٧٨/ ج٥/ ٥١٠.

(٢) صحيح البخاري ـ كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب عثمان بن عفان، ج/ ٦٥ ذكرهما البخاري تعليقاً، وبصيغة الجزم.

(٣) صحيح البخاري مع فتح الباري. كتاب العلم ـ باب الاغتباط في العلم والحكمة من رواية ابن مسعود ﷺ، رقم الحديث /٧٣/ ج١/ ٢١٩.

يتدرّج فيها، فهو:

أولاً ـ يفرغ قلب الإنسان من حب الدنيا، وذلك ببيان حقارتها في ذاتها، وذلك بأساليب بديعة، من ذلك أنه عليه الصلاة والسلام، مرّ بجدي أسكّ ميِّت. فقال: «**أيّكم يحب أن هذا له بدرهم؟**» فقالوا: ما نحب أنه لنا بشيء، وما نصنع به؟ قال: «**أتحبون أنه لكم**» قالوا: واللّه لو كان حياً، كان عيباً فيه، لأنه أسك[1]، فكيف به وهو ميّت؟ فقال: «**فواللّه، للدنيا أهون على اللّه من هذا عليكم**»[2] ففي هذا الحديث، غاية التبشيع لصورة الدنيا، وذلك أن النبي ﷺ، يعلم شدة تعلّق الناس بالدنيا وتعشقهم لها، فكان هذا التصوير ليخفف الإنسان من الانسياق وراءها، وليعود إلى حد الاعتدال والوسطية.

ثانياً ـ وأما الأسلوب الثاني، في التحذير من المنافسة في الدنيا، فهو بيان تفاهتها بالنسبة إلى الآخرة وعظمتها، ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا مَتَٰعٌ وَإِنَّ ٱلْءَاخِرَةَ هِىَ دَارُ ٱلْقَرَارِ**﴾[غافر: ٣٨]. ﴿**ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ**﴾[الحديد: ٢٠] وقوله ﷻ: ﴿**بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ**﴾[الأعلى: ١٦ ـ ١٧].

ثالثاً ـ يحذر النبي ﷺ من التنافس في الدنيا، ويبين خطورة ذلك، وأنه كان سبب هلاك الأمم السابقة ودمارها، كما في الصحيحين، واللفظ لمسلم من حديث عمرو بن عوف ﷺ «... **فأبشروا وأمّلوا ما يسرُّكم، فواللّه ما الفقر**

---

(١) جدي أسك: أي صغير الأذنين. ينظر شرح النووي على صحيح مسلم ١٨/ ٢٩٤.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب الزهد والرقائق ـ باب الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر، من رواية جابر بن عبدالله، رقم /٧٣٤٤/ ج١٨/ ٢٩٤/ ٢٩٥.

أخشى عليكم ولكني أخشى عليكم أن تبسط الدنيا عليكم، كما بُسطت على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها، وتهلككم كما أهلكتهم»[١].

وقد بيّن عليه الصلاة والسلام مراحل هذا الفساد، الذي يستشري في المجتمع بسبب هذه المنافسة، في حديث مسلم[٢]، من رواية عبدالله بن عمر بن العاص رضي اللّه عنهما، عنه عليه الصلاة والسلام: **«تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم تتباغضون»**، قال النووي رحمه اللّه تعالى: «التنافس إلى الشيء المسابقة إليه، وكراهة أخذ غيرك إياه، وهو أول درجات الحسد، وأما الحسد، فهو تمني زوال النعمة عن صاحبها، والتدابر: التقاطع، وقد بقي مع التدابر شيء من المودة، أولا يكون مودة ولا بغض، وأما التباغض فهو بعد هذا، ولهذا رتبت في الحديث»[٣].

ثم يأتي بعد هذا، دور الدولة في التدخل، للحيلولة دون حدوث المنافسات المذمومة، ولتجنب المجتمع المخاطر التي تنجم عنها.

ويتصور للتنافس الذي يمكن أن تتدخل فيه الدولة، ثلاث حالات:

الحالة الأولى: الدعاية والإعلان. والحالة الثانية: التزاحم على البيع والشراء، الحالة الثالثة: الحط من السعر السائد أي بيع السلعة بأقل من سعرها في السوق. فإلى بيان حدود تدخل الدولة في هذه الحالات الثلاث.

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب الرقاق. باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها رقم /٦٤٢٥/ ج١١/ ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب الزهد. باب الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافرن رقم /٧٣٥١/ ج١٨/ ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٢) المرجع السابق نفس الموضع رقم /٧٣٥٣/.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ج١٨/ ٢٩٧.

الحالة الأولى: حدود تدخل الدولة في مجال الدعاية والإعلان: لا ينكر ما للإعلان عن البضاعة، والدعاية لها، من دور كبير في ترويج البضاعة وتسويقها، بل لقد أصبحت الدعاية والإعلان في هذا العصر، تحتل الغاية القصوى من الأهمية في المجال الاقتصادي، فغدا جل الاعتماد عليها، حتى شاع على الألسنة، أن أحد الاقتصاديين سئل: إذا كنت تملك مليوناً، كيف تتاجر بها؟ فأجاب: أعمل بمائة ألف وأنفق تسعمائة ألف في الدعاية. وهذا الكلام ـ بقطع النظر عن سنده وثبوته يشير إلى أهمية الدعاية، إذ بها يتعرف الناس على البضاعة، ويعرفون ميِّزاتها، ومواصفاتها، ويسهل عليهم الوصول إلى مواضع وجودها، وعادة ما يستخدم التجار أساليب مختلفة، لجذب الناس، وترغيبهم في ما ينتجون. والإسلام لا يمانع من كل هذا ما دام يتم ضمن إطار الحقيقة والصدق، ولكن هناك حالات، يلجأ المنتجون والتجار إلى أنواع من التنافس المذموم، في مجال الدعاية فيمنع الاسلام منه ومن أنواع التنافس المذموم التي نهى عنها الشارع، الدعاية الكاذبة، حيث يسعى صاحب المتاع إلى ترويج متاعه عن طريق الكذب وقد يكون الترويج الكاذب بالقول، وقد يكون بالفعل، فمن الكذب القولي، أن يدعي صاحب السلعة، لسلعته مواصفات كاذبة، وميزات ليست فيها، أو يدعي ـ كاذباً ـ كونها أفضل من بضاعة غيره[1]. ومن واجب الدولة في هذه الحالات المحافظة على نزاهة السوق، وإقامة الصدق في التعامل فيه، وعدم السماح بخديعة الناس بعضهم لبعض، فينبغي للدولة أن تتشدد في مراقبة الدعايات والإعلانات المسموعة منها، والمرئية والمكتوبة، وأن تحمل أصحابها على الالتزام بالصدق، والدقة فيها؛ حتى لا يقبل الناس

---

(١) الإعلان المشروع والممنوع في الفقه الإسلامي: مساعد بن قاسم الفالح ص٩٦ ـ ٩٧ مكتبة العاصمة الرياض ط (١) ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

ـ بتأثير أساليب الإعلان والترويج الكاذب ـ إلى سلعهم فيخدعوا، ويعرضوا عن سلع أخرى، ربما كانت أحسن من تلك التي اشتروها، وكذلك، لأجل أن لا يتضرر أصحاب السلع الأخرى[١].

وقد كان النبي ﷺ يسهر على أداء هذه المهمة، فكان عليه الصلاة والسلام يشرف بنفسه على تنفيذها، ومن أمثلة قيامه الفعلي، بمناهضة الدعاية الفعلية الكاذبة، ومنعه منها، ما خرّجه مسلم في صحيحه[٢]، عن أبي هريرة رضي الله عنه:

«أن رسول اللّه ﷺ مرّ على صبرة طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً. فقال: **«ما هذا يا صاحب الطعام؟»** قال: أصابته السماء يا رسول اللّه. قال: **«أفلا جعلته فوق الطعام، كي يراه الناس؟ من غشّ فليس مني»**.

فكما يفهم من هذا الحديث، فإن جعل ما حسُن من البضاعة في الأعلى، ووضعه في الواجهة، وإخفاء المعيب منها عن أعين الناس، بجعلها في الأسفل، يعدّ من أساليب الدعاية الكاذبة، لأنها تغري الناس بالشراء، ظناً منهم أن سائر البضاعة بنفس مستوى ما ظهر منها في الجودة، ولذا، فإن النبي ﷺ نهى عن ذلك، وقد اكتفى بقوله: **«أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غشّ فليس مني»** اكتفى بقوله هذا، لأنه كان يكفي لحمل البائع على تصحيح خطئه، لأن أبلغ عقوبة للمسلم الصادق في إسلامه وإيمانه، هو أن يبرأ منه رسول اللّه ﷺ، ولو أن الخطأ لم يصحح بهذا التهديد، نتيجة لضعف الإيمان، إذاً لما تردّد النبي ﷺ في اتخاذ التدابير العملية، الكفيلة برفع الغش ودفع الغرر عن الناس؛ لكونه إمام المسلمين،

(١) المرجع السابق: نفس الموضع.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان ـ باب قول النبي ﷺ: «من غشنا فليس منا» رقم /٢٨٠/ ج٢/ ٢٩٢.

ومن أولى واجبات إمام المسلمين السهر على تحقيق مصالحهم ودفع المفاسد عنهم.

ـ أما الدعايات الكاذبة التي هي من قبيل الدعايات القولية: فمثل النجش، وهو أشكال عديدة، منها، مدح السلعة وإطراؤها[١]، بأوصاف وخصائص وميّزات ليست فيها، وذم بضاعة غيره، ليشتري منه الناس، وقد يكون بأن يتفق البائع مع شخص آخر، على أن يزيد هذا الشخص في ثمن سلعة تباع ـ وهو لا ينوي شراءها ـ ليغرر بالناس، حتى يدفعوا أكثر من ثمنها، لقاء الحصول عليها[٢]، وهذا أمر ممنوع شرعاً، لما فيه من الخديعة والإضرار بالناس، وقد صرح النبي ﷺ بالنهي عنه، في الحديث المتفق عليه[٣]، من رواية أبي هريرة رضي الله عنه حيث قال: **«ولا تناجشوا»**، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن البيع المبني على النجش باطل، وهم مالك في رواية عنه والحنابلة في الأصح عندهم وبعض أهل الظاهر[٤]، ومذهب الحنفية والشافعية أن البيع صحيح[٥]، مع كونه حراماً عند الشافعية، مكروهاً عند الحنفية، وذلك، أن النهي في الحديث، لا يرجع إلى نفس العقد ـ أي عقد البيع ـ فإن عقد البيع في الأصل مباح، وإنما ورد النهي على صفة

---

(١) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: لابن دقيق العيد ٢/ ١١٣.

(٢) المرجع السابق، طرح التثريب للعراقي ٦/ ٦٢٠٦١، التمهيد لابن عبد البر ١٣/ ٣٤٨.

(٣) صحيح البخاري مع فتح الباري ـ كتاب البيوع ـ باب لا يبيع على بيع أخيه ولا يسوم على سومه، رقم الحديث /٢١٤٠/ ج٤/ ٤٤٤.

ـ صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب البيوع ـ باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه، رقم /٣٧٩٤/ ج١٠/ ٤٠٠.

(٤) التاج والإكليل للمواق: ٤/ ٣٧٧، الإنصاف للمرداوي: ٤/ ٣٩٥، منار السبيل لابن ضويان: ١/ ٢٩٩، طرح التثريب: ٦/ ٦٢.

(٥) رد المحتار: ٤/ ١٣٢. مغني المحتاج ٢/ ٣٧.

منفكة عن العقد، غير ملازمة له، وهذا الفعل، أي النجش، لا يخل بشيء من أركان العقد وشرائطه، فكان البيع في ذاته صحيحاً، ولكنه كان محرماً، لوصف عارض تعلق به[١]. والأصح عند المالكية أن له الخيار، وهو وجه عند الشافعية، الأصح خلافه، وهو رواية عند الحنابلة[٢].

وقد نقل غير واحد، الإجماع على حرمة النجش، منهم النووي في شرح مسلم[٣]، ونقله الحافظ في الفتح[٤] عن ابن بطال، وذكروا أن علة تحريم النجش، هي الخديعة للناس، وإلحاق الإيذاء والإضرار بهم، ولما ينجم عن هذا من إشاعة البغضاء بين الناس، فإن لولي الأمر أن يتدخل، فيمنع من سائر العقود التي تنبني على النجش، وأن يحكم ببطلانها دفعاً للأذى، ورفعاً للاضرار، لأن الضرر يزال شرعاً[٥]، وللأسباب الثلاثة التالية:

١ ـ إن لولي الأمر أن يأمر بالمباح، وينهى عنه، إذا كان فيما يتعلق بالمصلحة العامة، ولا شك أن في رفع الخديعة والضرر عن الناس، وإزالة أسباب الشقاق والبغضاء مما بينهم، مصلحةً عامةً لا يختلف عليها، فكان لولي الأمر أن يستعمل صلاحياته، فيمنع الناس من النجش، لما ينجم عنه من هذه المحاذير التي ذكرت.

٢ ـ إن النجش حرام بالإجماع، إذن فهو منكر بالإجماع، فينبغي أن تكون إزالته أيضاً مجمعاً عليها، لقوله عليه الصلاة والسلام: في حديث مسلم عن أبي

---

(١) شرح العمدة لابن دقيق العيد ٢/ ١١٢ ـ ١١٣.

(٢) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٣/ ٦٨. مغني المحتاج ٢/ ٣٧، الإنصاف: ٤/ ٣٩٥.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ١٠/ ٣٩٩.

(٤) فتح الباري ٤/ ٤٤٧.

(٥) فتح المعين: للمليباري ٣/ ٢٦.

سعيد الخدري ﷺ: **«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»**(١). وقد ذكر العلماء، أن التغيير باليد مهمة الحاكم لأنه ذو القوة والسلطان، وهو يملك تغيير المنكر، ومنع الناس من إتيانه، دون أن يترتب عليه فتنة، أو مفسدة(٢)، وسبيل تغير هذا المنكر، (النجش)، هو أن يقرر الحاكم بطلان كل عقد بني على النجش، فلا ينبني عليه أي أثر.

٣ ـ قد نقل ابن المنذر عن طائفة من أهل الحديث فساد البيع المبني على النجش، وهو قول الظاهرية ورواية عن مالك، والمشهور عند الحنابلة إذا كان بمواطأة البائع، فينبغي للإمام أن يأخذ بهذا الرأي، لأن كثيراً من أهل العلم أخذ به، ولأنه يحقق المصلحة، وتصرف الإمام ـ كما يقول القرافي(٣) ـ يعتمد المصلحة الراجحة والخالصة في حق الأمة، وهي غير الحجج والأدلة، أي إنه حتى لو لم ترجح الأدلة قول من يقول بالبطلان، إذ ليس من الضروري أن يكون العقد باطلاً، حتى ينهى عنه ولي الأمر، بل إن له أن يأمر بعملٍ ما، أو ينهى عنه، بناءً على المصلحة الراجحة فحسب.

وإذا علمنا أن النجش نوع من المنافسات المذمومة، وأنه منهي عنه لأجل الإيذاء والضرر، وأن للإمام أن يبطل كل عقد بني عليه، فإنه ينبغي أن يقاس عليه كل تصرف تحققت فيه العلة، التي نهي عن النجش من أجلها، وهي الإيذاء

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان ـ باب بيان كون النهي عن المنكر من الايمان، رقم /٧٨/ ج٢/ ٢١١.

(٢) شرح النووي على مسلم ٢/ ٢١٥.

(٣) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: القرافي ص٤١.

والضرر، وليس هذا محصوراً في البيع فقط، ولكنه يصدق على الإجارة أيضاً، لأن الإجارة بيع في اللغة، وإن اختصت باسم(١)، ولأنه إذا تحقق مناط الحكم وجد الحكم.

وإذا جاز تدخل الدولة في هذه الحالة، وما أشبهها من حالات التنافس المذموم حيث يكون غشاً وخديعة، فهل يجوز لها أن تتدخل في الحالات التي يزاحم بعض الناس بعضاً، سواء في شراء ما يحتاجونه من السلع والحاجات، أو في بيع ما لديهم من السلع، ولو لم يكن أحد منهم متلبساً في أثناء ذلك بمحاولة الغش للآخرين؟ وهذه هي:

الحالة الثانية: وهي تدخل الدولة في التزاحم على البيع والشراء: لا شك أن كل إنسان يسعى لمصلحة نفسه، ويريد الخير لها، ولذا فإن من البدهي أن ينشأ نوع من التسابق بين الناس في طريق سيرهم إلى تحصيل مصالحهم، والإسلام لا يمنع من ذلك، ما دام في حدود القيم الاسلامية، فقد يرغب أكثر من شخص في الحصول على سلعة معينة، فيتسابقوا على شرائها وقد يملك أكثر من واحد سلعة من نوع واحد، ويسعى كل إلى إنفاق سلعته، فهذا جائز في حكم الشريعة، وذلك أن بهذا تتحرك الأسواق وينشط الاقتصاد.

ـ ولكن ورد في الحديث المتفق عليه من رواية عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**لا يبع بعضكم على بيع بعض**»(٢). وكذلك ورد

---

(١) طرح التثريب ٦/ ٧٢.

(٢) صحيح البخاري مع فتح الباري ـ كتاب البيوع ـ باب لا يبيع على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه حتى يأذن له أو يترك، رقم /٢١٣٩/ ج ٤/ ٤٤٤.

فيهما، من رواية أبي هريرة ﷺ قال: «نهى رسول اللّه ﷺ عن التلقي. . . وأن يستام الرجل على سوم أخيه»[١] وعند مسلم أن رسول اللّه ﷺ قال: **«لا يسِمِ المسلم على سوم المسلم»**[٢]. وصورة البيع على البيع تكون، بأن يركن البائع والمشتري أحدهما إلى الآخر، أي بأن يميل البائع إلى البيع، والمشتري إلى الشراء، ويتفقا على الثمن، بحيث لا يبقى بينهما إلا الإيجاب والقبول باللفظ، أو أن يكون البيع قد تم بينهما، ولكن بشرط الخيار، فيأتي إنسان آخر، فيقول للمشتري: لا تشتره، وأنا أبيعك أفضل منه بهذا الثمن، أو أبيعك مثله بأقل منه، أو يقول للمالك: لا تبعه وأنا أشتريه منك بأكثر[٣].

وقد أجمع العلماء على تحريم البيع على بيع الآخر، والسوم على سومه، ونقل ابن عبد البر رحمه اللّه إجماع الفقهاء ـ عدا الأوزاعي رحمه اللّه، على أنه لا يجوز دخول المسلم على الذمي في سوق[٤]، أي أن الحرمة ليست مقصورة على بيع المسلم على بيع المسلم، والسوم على سومه، ولكنها تشمل البيع على بيع الذمي أيضاً، والسوم على سومه.

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري ـ كتاب الشروط ـ باب الشروط في الطلاق، رقم /٢٧٢٧/ ج٥/ ٤٠٦.

صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، وسومه على سومه، رقم /٣٧٩٠/ ج١٠/ ٣٩٨.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب البيوع ـ باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه، رقم /٣٧٩٢/ ج١٠/ ٣٩٩.

(٣) الفواكه الدواني النفراوي ٢/ ١٠٨، مغني المحتاج للخطيب الشربيني ٢/ ٣٧.

(٤) المنتقى للباجي ٥/ ١٠٠.

ومناط التحريم في هذين التصرفين، والمنع منهما، هـو ما فيهما من الإيحاش والإضرار(١). فإن من يزاحم المشتري على ما اشتراه، أو البائع على بيع قد تمّ، أو أوشك أن يتم، واتفق على الثمن، ولم يبق إلا الإيجاب والقبول، هو كمن يزاحم إنساناً على لقمة وضعها في فيه، يريد أن يخطفها، ولا ريب أن هذا من أبشع صور الأنانية، التي ينبو عنها الذوق الإنساني، ومن ثم يرفضه الشرع وينهى عنه.

ومن العلماء من قال ببطلان العقود التي من هذا القبيل، كسفيان بن عُيينة رحمه اللّه(٢)، ومالك في رواية، وكذلك أحمد في رواية عنه(٣). وذهب الحنفية والشافعية، ومالك في رواية وأحمد في رواية أخرى، إلى أن العقد صحيح، ولكنه عاص بفعله(٤).

فالذين قالوا ببطلانه قالوا: إن الشارع نهى عن بيع الإنسان على بيع أخيه، والنهي يقتضي الفساد(٥)، والذين قالوا بصحته مع كونه محرماً، قالوا: إن النهي ليس لمعنى في البيع نفسه، لأن البيع ـ من حيث هو بيع ـ جائز، وكذلك ليس النهي لوصف متصل بالعقد، غيرِ منفك عنه، ولكنه لوصف عارض، يمكن أن ينفصل عنه، فالشارع إنما نهى عن مثل هذا العقد لما فيه من الأذى والوحشة الذي يلحق الناس، أي النهي ليس عن العقد لذاته، بل لوصفه غير الملازم له،

(١) البحر الرائق لابن نجيم ٦/ ١٠٧.

(٢) المبسوط للسرخسي ١٥/ ٧٥.

(٣) المنتقى: ٥/ ١٠٠، الانصاف للمرداوي ٤/ ٣٣٢.

(٤) المراجع السابقة، البحر الرائق ٦/ ١٠٧، مغني المحتاج ٢/ ٣٧.

(٥) المبسوط ١٥/ ٧٥.

فلذا كان موجباً للاستياء ولم يفسد العقد[١].

والشأن في هذه المسألة كالشأن في المسألة السابقة، والحكم ينبغي أن يكون واحداً، فلذا ينبغي لولي الأمر أن يمنع من البيع على بيع الآخر، والسوم على سومه، وأن يقرر بطلان كل عقد انبنى على ذلك، ما دام أن مهمة الإمام النظر في مصالح المسلمين العامة، والمنع من مثل هذه التصرفات، يدخل في المصلحة العامة. وكذلك، إذا كان للإمام أن يأمر بالمباح وينهى عنه جرياً مع المصلحة، وأن يلزم الناس بذلك، ويكون الالتزام بذلك واجباً على الرعية، فلأن يملك أن يمنع ما أجمع العلماء على حرمته، وذهب فريق منهم إلى كونه باطلاً، من باب أولى.

وهذا ما يتفق مع منهج الإسلام، في رعايته لعلاقات ما بين الناس عموماً - وخاصة في السوق، حيث تكثر دواعي الخديعة - وينسجم مع سعيه لبناء التعامل في السوق على أساس النزاهة والصدق، ونظافة الدوافع، ومع تقديمه القيم الإسلامية، وجعلها فوق كل اعتبار، وأن تكون مصلحة المجتمع - التي أولى مقوماتها شيوع روح الألفة والتعاون، ونبذ أسباب الشقاق والتدابر - في المكان الأسمى.

الحالة الثالثة: التنافس بالحطِّ من السعر: قد يتجلّى التنافس بين الباعة ببيع السلع بأقل من سعرها، وقد يكون ذلك ببيعها بأقل من سعر السوق، ولكن ضمن الحدود المعقولة، بأن يستغني البائع عن قليل من الربح؛ لتروج بضاعته، ويقبل الناس على شرائها، وهذا لا حرج فيه، لأن هذا القدر من المرونة لا يستغني عنه الناس عادة في معاملاتهم.

---

(١) المبسوط ١٥/ ٧٥.

وقد يكون الحطّ من السعر إلى درجة كبيرة، بحيث يبيع البائع سلعته بخسارة، أي بأقل من سعر تكلفتها، وهذا قد يكون في حالات الكساد وركود الأسواق، وقد يكون في ظل الظروف الطبيعية، ولكل حالة حكم، يختلف عن حكم الحالة الأخرى.

فإذا أرخص البائع من سعر سلعته، وباعها بثمن بخس، ابتغاء الحصول على السيولة، للاستفادة منها، بتحريكها بدلاً من تجميد قوَّتها في بضاعةٍ كسدت سوقُها، ففي هذه الحالة: لا يمنع من البيع برخص، ولا ينظر إلى ما قد ينجم عنه من الإضرار بالآخرين، لأن حق الجالب مقدم[١]، ولأن أصل الإذن للمرء في التصرف بماله موجود، وليس هناك قرائن تشير إلى أن الباعث على بيعه بضاعته بثمن زهيد، هو الإضرار بغيره، وإنما هو يريد مصلحته، ويسعى لدرء المفسدة والضرر عن نفسه، والضرر الذي يحل بالناس غير مقصود، ولكنه يأتي تبعاً، ولا يخلو تصرف ـ في الغالب ـ من ضرر، ينحط بسببه على بعض الناس، ولو قدمت مصلحة الناس دائماً، إذن لتعطلت استفادة الناس من مصالحهم مطلقاً[٢].

ـ أما البيع بالرخص في غير حالات كساد البضاعة، وفي ظل الظروف الطبيعية، فكأن يعمِد أحد التجار أو أفراد منهم إلى الحط من الأسعار إلى حد كبير، دون موجب، وهذا قد يكون بدافع التوسعة على الناس، وقد يكون بدافع من الكيد للمنافسين الآخرين في السوق، ممن يشاركونهم في إنتاج مثل بضاعتهم والمتاجرة بها، وهذا، في الغالب، هو الدافع إلى تخفيض الأسعار،

(١) الموافقات ٢/ ٦٢٩.

(٢) الموافقات ٢/ ٦٣٧ ـ ٦٣٨.

فكثيراً ما يرغب فرد أو أفراد قلائل، ممن يتمتعون بمركز اقتصادي قوي في السوق، إلى الاستئثار بالاتجار بسلعة معينة أو صنف معيّن، واحتكار بيعها، فيعمد إلى بيعها ـ في البداية ـ بثمن زهيد ليقضي على منافسيه، ويخرجهم من السوق، فتخلوا له السوق، ثم يصبح يتحكم في الأسعار كما يشاء، وللفقهاء في هذه الحالة موقفان:

فقد ذهب مالك ﷺ في رواية ابن القاسم عنه إلى أن العبرة بسعر الجمهور، وليس لفرد أو أفراد قلائل أن يبيعوا بأقل من ذلك، وللإمام أن يمنعهم، إن هم فعلوا ذلك. ودليله في ذلك:

١ ـ ما رواه مالك في الموطأ[1]، عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب مر بحاطب ابن أبي بلتعة، وهو يبيع زبيباً له بالسوق، فقال له: «إما أن تزيد في السعر، وإما أن ترفع من سوقنا».

٢ ـ إن الحط من السعر يفسد على الناس أسعارهم، ويضر بمصلحة التجار، فينبغي للحاكم أن يمنع من ذلك، وذلك أن الحط من سعر السلعة، قد يكون من قبيل الكيد للتجار الآخرين، وللمستهلكين أيضاً. أما كونه مضراً بالتجار الذين يشاركونه في نفس الصنف؛ فلأن الناس سوف يمتنعون عن الشراء منهم، فيضطر هؤلاء إلى الخروج من السوق، وعند ذلك يقع الإضرار بالناس، إذ ينفرد هذا الذي باع أولاً بسعر زهيد في السوق، فيزيد من السعر، ويضطر الناس إلى الشراء منه، في ظل غياب المنافسة، فالنتيجة إذن، أن الحط من السعر، قد أدى إلى الاحتكار مآلاً، وأفسد على الناس السعر، وهذا إضرار بالصالح

(١) الموطأ مع شرحه المنتقى للباجي، الحركة والتربص، باب في تبيين السعر الذي يؤمر من حط عنه أن يلحق به ج٥/ ١٧.

العام، ويجب على الإمام أن ينظر في الصالح العام[١].

وذهب الجمهور إلى أنه ليس للإمام أن يتدخل، فيمنع من يبيع بسعر أرخص من سعر السوق، لأن فيه منفعة للناس، قال ابن رشد رحمه اللّه: «هو ـ أي المنع من البيع بأرخص مما يبيع أهل السوق ـ غلط ظاهر، إذ لا يلام أحد على المسامحة في البيع، والحطيطة فيه، بل يشكر على ذلك إن فعله لوجه الناس، ويؤجر إن فعله لوجه اللّه تعالى»[٢] وقد أجابوا عن أدلة مالك بما يلي:

عارض الشافعي ﷺ، الرواية التي رواها مالك في الموطأ، عن عمر ﷺ، بأنها رواية ناقصة ليست كاملة، فذكر الشافعي تتمة الرواية، عن الدراوردي عن داود بن التمار عن القاسم بن محمد عن عمر: «أنه مر بحاطب بن أبي بلتعة بسوق المصلى، وبين يديه غرارتان، فيهما زبيب، فسأله عن سعره فسعّر له مدين بدرهم، فقال عمر: لقد حُدِّثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيباً، وهم يعتبرون بسعرك، فإما أن ترفع في السعر، وإما أن تدخل زبيبك البيت، فتبيعه كيف شئت. فلما رجع عمر حاسب نفسه، ثم أتى حاطباً في داره، فقال له: إن الذي قلت لك، ليس بعزيمة مني ولا قضاء، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع، وكيف شئت فبع»[٣] ثم قال الشافعي رحمه اللّه: «هذا الحديث مستقصى، ليس بخلاف ما روى مالك، ولكنه روى بعض الحديث، أو رواه من روى عنه، وهذا أتى بأول الحديث وآخره، وبه أقول، لأن الناس مسلّطون على أموالهم، ليس لأحد أن يأخذها ولا شيئاً منها، بغير طيب أنفسهم،

(١) المنتقى ٥/ ١٨.

(٢) شرح الزرقاني على الموطأ: ٣/ ٣٨١.

(٣) مختصر المزني: ص٩٢.

إلا في المواضع التي تلزمهم، وهذا ليس منها»[١].

وقد بالغ ابن حزم رحمه الله، وأسرف في الرد على مالك ﷺ، ومن جملة ردوده:

١ ـ إن أثر عمر ﷺ اجتهاد منه، ولا حجة في اجتهاد أحد دون رسول الله ﷺ.

٢ ـ إنه لا يصح عن عمر، لأن سعيد بن المسيب لم يسمع من عمر إلا نعيه النعمان بن مقرّن فقط.

٣ ـ إن هذا الأثر، لو صح، لكانوا قد أخطؤوا فيه على عمر، وأوّلوه بما لا يجوز، والفهم الصحيح عن عمر هو، أنه أراد بقوله: «إما أن تزيد في السعر»، أي إما أن تبيع من المكاييل أكثر مما تبيع بهذا الثمن، ولا يجوز أن يظن بعمر غير هذا. واستدل لفهمه هذا، بما رواه من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب قال: وجد عمر حاطب بن أبي بلتعة يبيع الزبيب بالمدينة، فقال: كيف تبيع يا حاطب؟ فقال: مدّين. فقال عمر: تبتاعون بأبوابنا وأفنيتنا، وأسواقنا، تقطعون في رقابنا، ثم تبيعون كيف شئتم، بع صاعاً، وإلا فلا تبع في أسواقنا، وإلا فسيبوا في الأرض، ثم اجلبوا، ثم بيعوا كيف شئتم».

٤ ـ ثم رد على قول المالكية: «إن البيع بأقل من سعر السوق مضر بأهله» وزعم أن ما يقوله المالكيون من عدم السماح للباعة بالحط من السعر، هو الذي يضر بأهل البلد كلهم، وأن في البيع برخص مصلحة لعامة الناس، ولا ضرر على أهل السوق، لأنه لا شيء يمنعهم أن يفعلوا كفعله، فيرخصوا كما أرخص هو[٢].

٥ ـ واستشهد أخيراً بقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المحلى لابن حزم ٧/ ٥٣٨.

﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾[النساء: ٢٩] وبقوله ﷻ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾[البقرة: ٢٧٥].

وفيما يلي سننظر في اعتراضات ابن حزم، وردوده أولاً، ثم نناقش الشافعي رحمه اللّه تعالى.

مناقشة ابن حزم:

١ ـ إن قول ابن حزم: «إنه لا حجة في قول أحد دون رسول اللّه ﷺ» لا يصلح للرد على المالكية، لأن مذهب الصحابي، حجة في مذهب مالك[١].

٢ ـ لا يسلَّم لابن حزم دعواه، أن أثر عمر غير صحيح، واحتجاجه على ذلك بأن سعيد بن المسيب لم يسمع من عمر، لأن سعيداً عن عمر حجة عند أكثر أئمة الفقه والحديث، فقد قال مالك: بلغني أن عبدالله بن عمر كان يرسل إلى سعيد بن المسيب، يسأله عن بعض شأن عمر وأمره.

وسئل الإمام أحمد: سعيد عن عمر حجة؟ قال: هو عندنا حجة، قد رأى عمر وسمع منه، وإذا لم يقبل سعيد عن عمر، فمن يقبل؟. ونقل الليث عن يحيى بن سعيد القطان: كان ابن المسيب يسمى راوية عمر، كان أحفظ الناس لأحكامه وأقضيته[٢]. ولذا فإن الشافعي رحمه اللّه لم يردّ رواية مالك عن سعيد عن عمر، ولم يطعن في حجيتها، ولكنه عارضها بأنها رواية ناقصة، فأتى بتمامها، وأخذ بمقتضاها.

٣ ـ وأما قول ابن حزم: إن معنى كلام عمر «إما أن تزيد في السعر»، أي أن تبيع من المكاييل أكثر مما تبيع بهذا الثمن، وليس هو المنع من البيع بأقل من

(١) شرح تنقيح الفصول: للقرافي ص٤٤٥، نشر البنود: عبدالله بن إبراهيم الشنقيطي: ٢/ ٢٨٥.

(٢) تهذيب التهذيب ٢/ ٤٤.

سعر السوق، فهذا الكلام من ابن حزم عجيب في الحقيقة، لأن معنى كلامه هذا، أن عمر أمر حاطباً أن يبيع صاعاً كاملاً، بالثمن الذي كان يبيع به مدّين، وإذا كان فهم ابن حزم صحيحاً، فإنه يعني أن عمر ﷺ منع حاطباً من البيع بسعر غالٍ، وأمره أن يبيع زبيبه بنصف الثمن الذي كان يبيعه به، فكيف يقول ابن حزم هذا، وهو في مقدمة من يمنع من التسعير في حالة الغلاء، ويشدد النكير على المجيزين لذلك[1]؟!.

٤ ـ أما قوله: إن الحط من السعر فيه نفع لعامة أهل البلد، وهو غير ضار بأحد، فهو في الحقيقة نتيجة نظر غير دقيق منه للمسألة، لأن الملاحظ في معظم الأحيان، أن الحط من السعر يكون حطّاً كَيْدياً، يكيد به التاجر لمنافسيه من تجار السوق أولاً وحالاً، ثم يكيد به لعامة المستهلكين ثانياً ومآلاً، لأنه يجعل من الحط من السعر مقدمة وتمهيداً لاحتكار السلعة، ليتحكم في السعر، بعد أن يقضي على منافسيه ويخرجهم من السوق، فيقع الناس تحت رحمته، والرخص لا يدوم طويلاً، بل سرعان ما يعقبه الاستغلال لحاجة الناس، والغلاء الفاحش.
وإذا تبيّنا هذا، أدركنا أن كلام ابن حزم وابن رشد يكتنفهما الكثير من السطحية في النظر، وعدم الدقة فيه.

مناقشة الشافعي:

لقد أخذ الشافعي بأثر عمر ـ كما ذكرنا ـ ولكنه رأى أن رواية الموطأ ناقصة لها تتمة، فأتى بهذه التتمة وأخذ بمقتضاها، وقد أشارت التتمة إلى أن نهي عمر حاطباً أن يحط من السعر، كان اجتهاداً منه ﷺ أولاً، ثم إنه تراجع عنه عندما تبيّن له أنه اجتهاد غير صائب، وفيه خلاف لما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة،

---

(١) المحلى ٧/ ٥٣٦.

من حلّ البيع، وأن الناس أحرار في أن يبيعوا كيف شاؤوا، بشرط التراضي، وليس لأحد أن يقيد حريتهم، فيمنعهم مما أحل لهم.

ولكن الحق، أنه ما ضرّ مالكاً أن يكون عمر ﷺ قد تراجع عن اجتهاده، لأن عمدة مالك في استدلاله بأثر عمر، ليس هو فعل عمر ﷺ، وإنما هو فهم عمر لقضية التسعير، فإن في مجرد نهي عمر حاطباً عن البيع بأقل من سعر السوق، دليلاً على أن عمر ﷺ يعدّ مسألة التسعير داخلة في سياسة التشريع، التي يترك أمرها إلى الإمام، ليجتهد فيها وفق المصلحة، وفهم عمر هذا حجة عند مالك، لأن مذهب الصحابي عنده حجة[١].

ثم إن التتمة التي ذكرها الشافعي، ليست حجة على مالك، ولكنها حجة له، لأن قول عمر ﷺ: «إنما هو ـ أي المنع من البيع بأقل من سعر السوق ـ شيء أردت به الخير لأهل البلد»، دليل على أنه توخّى المصلحة لأهل البلد، ولا ضير على مالك في قول عمر، بعد ذلك لحاطب: «فحيث شئت فبع وكيف شئت فبع»، وذلك أن قصارى ما يدل عليه، هو أن عمر راجع نفسه، ونظر في أمر حاطب، فرأى أن بيعه بأرخص من سعر السوق، لم يتحقق فيه مناط المنع، وهو التذرع إلى الإضرار بالتجار الآخرين، ولا بأهل البلد، بل إن في عمله مصلحة لهم، فسمح له بالبيع بأرخص، أي إن مدار اجتهاد عمر أولاً، وثانياً، كان المصلحة، ومالك إنما يمنع من البيع بأرخص، إذا أضر بمصلحة الناس، ولا يمنع منه بإطلاق. وله منهج في معرفة الحد الفاصل بين ما ابتغي به المصلحة، وبين ما ابتغي به الإضرار بالناس، يخالفه فيه الشافعي رحمه اللّه.

---

(١) شرح تنقيح الفصول: للقرافي ص٤٤٥، نشر البنود عبدالله بن إبراهيم الشنقيطي ٢/ ٢٨٥.

وأصل الخلاف فيه، يرجع إلى مسألة استعمال الحق في غير ما شرع من أجله، فإن العلماء جميعاً متفقون على أن معاندة قصد الشارع باطلة[١]، ولكنهم يختلفون في الوسيلة التي تكشف عن ذلك القصد[٢]، وهذا يتصل بمسألة الاعتداد بالباعث في التصرفات، التي تتفرع عن مبدأ سد الذرائع، الذي ينبثق بدوره عن الأخذ بالمصلحة.

فالشافعي رحمه اللّه تعالى ينظر إلى ظاهر الفعل، ولا يخترق هذا الظاهر، لينقِّب عن الدوافع والبواعث، ويتشدّد في المنع من الأخذ بالذرائع، فهو ينظر إلى أن التصرف مأذون فيه شرعاً، ولا يمنع منه بمجرد وجود احتمال وقوع المفسدة، لأن احتمال القصد للمفسدة والإضرار، لا يقوم مقام نفس القصد، ولا يقتضيه[٣]، ولا يجيز الشافعي رحمه اللّه لأحد أن ينقب عن نيات الناس وبواعثهم، بل يلتزم بما ألزمه به الشارع، من الوقوف عند حدود الظاهر، والحكم بناء عليه، دون اختراقه إلى السرائر، التي لا سبيل لأحد إلى معرفتها، ذلك أن تجويز الحكم على الناس بناء على ما يضمرون من القصود والنيات، يفتح باب فساد عريض، يلج منه قضاة الجور وحكام السوء، ليظلموا الناس، ويتحكموا في دمائهم وأموالهم وفق أذواقهم وأهوائهم، فالشافعي رحمه اللّه، كما يقول الشيخ أبو زهرة رحمه اللّه: «لا يعتمد في الاستدلال للأحكام الشرعية إلا على أمور موضوعية، تستند إلى الدلالات اللفظية في مآلها، فهو لا يعتبر إلا الكتاب والسنة. . . فالمآل لفظ مادي، لا أمر يتصل بالذوق

---

(١) الموافقات ٢/ ٦١٥.

(٢) النظريات الفقهية: د. الدريني ص١٣٦.

(٣) الشافعي: الشيخ محمد أبو زهرة ص٢٩٢، ٣٠١.

أو النفس، فهو لا يعتبر الفهم الشخصي، بل يعتبر دائماً الفهم الموضوعي المادي»[١] ومما يؤيد هذا الكلام، قول الشافعي رحمه اللّه في تقرير إبطال الاستحسان[٢]: «فمن حكم على الناس بخلاف ما ظهر عليهم، استدلالاً على أن ما أظهروا، يحتمل غير ما أظهروا، بدلالة منهم أو غير دلالة، لم يسلم عندي من خلاف التنزيل والسنة. . .».

وكذلك قوله بعد ذلك: «. . . لا يفسد عقد أبداً إلا بالعقد نفسه، لا يفسد بشيء تقدّمه ولا تأخّره، ولا بتوهُّم ولا بأغلب، وكذلك كل شيء لا نفسده إلا بعقده، ولا نفسد البيوع بأن نقول: هذه ذريعة، وهذه نية سوء. . .»[٣] ولكن هذا الذي ذكره الشافعي في إبطال الاستحسان، لا يرِد على مالك في أخذه بسد الذرائع، لأن غاية ما يأباه الشافعي من الأخذ بالذرائع، ويمنعه ويحذّر منه، هو الحكم على الناس بناء على نياتهم وسرائرهم، وهذا الذي يحذر الشافعي منه، منتف في العمل بسد الذرائع عند مالك، إذ ليس العمل بسد الذرائع عنده، حكماً على الناس من خلال قصودهم الخفية، ولكنه نظر في مآلات الأفعال ونتائجها، فحيثما أثمر الفعل المباح مصلحة، كان مطلوباً، ومهما ترتب عليه مفسدة منع منه، كما في النهي عن سب الأوثان، فإنه مباح في الأصل، ولكن لما ترتب عليه مفسدة، وهي سب المشركين للّه سبحانه وتعالى، منع منه الشارع، فنظر الشارع في هذا المثال ليس إلى النية، لأن النية سليمة، وإنما هو نظر إلى نتيجة الفعل وثمرته ومآله، وفي هذا يقول الشيخ محمد أبو زهرة رحمه اللّه: «أصل سد

(١) المرجع السابق: ص٢٩٢.

(٢) الأم للشافعي ٧/ ٤٩١.

(٣) الأم ٧/ ٤٩٢.

الذرائع هو النظر في مآلات الأفعال... والنظر في هذه المآلات لا يكون إلى مقصد العامل ونيته، بل إلى النتيجة والثمرة، وبحسب النية يثاب الشخص، أو يعاقب في الآخرة، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن الفعل أو يقبح، ويطلب أو يمنع، لأن الدنيا قامت على مصالح العباد...»[١].

هذا، وإن مالكاً رحمه الله قد وضع ضابطاً للحكم بناءً على الذرائع، وهذا الضابط يكمن في أن كل ما يؤدي إلى المفسدة بيقين أو بغلبة الظن، أو أنه يترتب عليه الفساد بكثرة ـ ولو لم يكن في الغالب ـ فإنه يمنعه، عملاً بالاحتياط، الذي يوجب اعتبار هذه الكثرة في مرتبة الأمور الظنية الغالبة[٢]، وهو بهذا ينزل المظنة منزل المئنة، لأن الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى المفسدة[٣].

يقول الشيخ أبو زهرة: «فكل ما يؤدي إلى المصلحة بطريق القطع أو بغلبة الظن، وكل ما يؤدي إلى الفساد على وجه اليقين أو الظن الغالب، وفي الكثير الغالب، يكون ممنوعاً على حسب قدرته من العلم، فالمصلحة ـ بعد النص القطعي ـ هي قطب الرحى في المذهب المالكي، وبها كان خصباً كثير الإثمار»[٤]. وهذه المسألة ـ البيع بأقل من سعر السوق ـ ليس فيها نص قطعي، ولذا فإن مالكاً رحمه الله أخذ فيها بالمصلحة، ولم يترك الحكم بكونها مصلحة لهوى النفس، ولكنه وضع لها من الضوابط ما يجعلها تستند على أمور موضوعية

---

(١) مالك: للشيخ محمد أبو زهرة ص٤٣٣.

(٢) النظريات الفقهية: د. فتحي الدريني ص٢٤٠.

(٣) الموافقات ٢/ ٦٣٩ ـ ٦٤٠، مالك للشيخ محمد أبو زهرة ص٤١٢.

(٤) المرجع السابق ص٤٤٧.

مادية ملموسة، حتى يتولدّ منها الظن الغالب ـ أو ما يأخذ حكمه، احتياطاً في الدين ـ الذي تعبّدنا الشرع به، وحتى يتجنّب تحكم الأهواء والأذواق في أحكام الشريعة، ودماء الناس وأموالهم، وأرى أن هذا اجتهاد رصين من مالك رحمه اللّه، خصوصاً في مسألتنا هذه ـ وهو بيع السلعة بأقل من سعر السوق ـ إذ من الملاحظ أن الغالب، أو في كثير من الأحيان، أن يكون في البيع برخص، إيقاعٌ للتجار الآخرين في الإفلاس، وهو مفسدة عظيمة ينبغي أن يمنع من التسبب إليها، سواء كان ذلك التسبب بقصد، أو بغير قصد، «لأن استعمال الحق، لم يشرع وسيلة للإضرار بالغير، أو لتحقيق أغراض غير مشروعة، وكذلك لم يشرع ليتخذ ذريعة إلى تحقيق مصلحة ضئيلة، بالنسبة لما يلزم عنه من أضرار راجحة»[1]، لا سيما أن اجتهاد عمر ﷺ، يرجح كون هذه المسألة من أحكام السياسة الشرعية، التي عرفها ابن عقيل رحمه اللّه، بأنها: «ما كان فعلاً، يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي»[2]. وحماية الناس مما قد يلحق بهم الضرر، قرب من الصلاح، وفيه بعد عن الفساد.

* * *

(١) النظريات الفقهية: د. الدريني ص١٣٨.

(٢) الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية ص١٢.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

الحجر

* مقدمة:

الحجر في اللغة المنع[1].

وشرعاً: هو المنع من التصرفات المالية[2].

فالحجر إذاً، منع من ممارسة التصرفات المالية، أي هو منع من ممارسة أعمال معينة، وعقدت له الفصل السابق، وكان يفترض أن أبحث الحجر في ذلك الفصل، ولكن الذي دفعني إلى إفراد فصل مستقل، للحديث عن الحجر، أسباب عديدة منها:

١ ـ أن هناك فرقاً بين الحجر، وبين المنع من ممارسة بعض الأعمال، ذلك أن المنع الذي في الحجر، ليس اجتهاداً محضاً من الحاكم ولكن الشرع هو الذي قرّره أصلاً، بنصوص جزئية تفصيلية، ثم دور الحاكم هو تنفيذ هذا الحكم، المقرر شرعاً على من تحقّق فيه مناط الحكم، وتنزيل الحكم في مواقعه على الصعيد العملي، أما المنع الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق، فهو ينبني على اجتهاد محض من الحاكم، وفق المصلحة، بعد الاهتداء بكليات الشريعة، وقواعدها العامة، وليس مستنده النصوص التفصيلية.

٢ ـ إن القاضي أو الحاكم حين يحجر ـ عند المجيزين للحجر ـ إما أن

---

(١) القاموس المحيط ـ لسان العرب مادة (م ن ع).

(٢) نهاية المحتاج ٤/ ٣٥٣.

يكون ذلك استجابة لطلب من المحجر لمصلحتهم، كما في الحجر بالتفليس؛ فإنه يكون بناءً على طلب الغرماء، وإما أن يكون تلبية لأمر الشرع الصريح المباشر، كما في الحجر بالسفه.

٣ ـ وكذلك فإن الحجر الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق حجر جزئي، فيه المنع من ممارسة عمل معين لما فيه من الضرر، أما سائر التصرفات الأخرى فلا يمنع منها، وفي الحجر بالتفليس وبالسفه يكون الحجر عاماً، فلا يقتصر الأمر على منع المحاجير من تصرف معين، ولكن دائرة المنع تتسع لتشمل معظم تصرفات المحجور عليه المالية، ويكون منعاً شبه عام، كما هو الحال في التفليس، إذ يمنع من التصرفات المالية، التي تتعلق بالمال الموجود بين يديه، دون أن يمتدّ ذلك المنع إلى الذمة، فله أن يمارس التصرفات ـ وإن كانت مالية ـ بشرط أن تتعلق بذمته، أما في الحجر بالسفه فإن نطاق المنع يتسع، ليصبح منعاً كلياً عاماً، يتناول سائر التصرفات المالية، سواء منها ما تعلق بالمال، أو تعلق بالذمة.

ـ ولما كان الحجر ينقسم إلى قسمين: حجر لمصلحة الغير: وهو الحجر بالتفليس؛ الذي شرع لحق الغرماء، وحجر لمصلحة المحجور عليه، حفظاً لماله من التبديد والضياع، وهو الحجر بالسفه؛ فقد قسمت هذا الفصل إلى مبحثين اثنين:

* * *

المبحث الأول
الحجر بالتفليس

التفليس في اللغة: النسبة إلى الإفلاس، والنداء على المفلس، يقال: فلّسه الحاكم، أي نادى عليه أنه أفلس، أو حكم بإفلاسه، إشارة إلى أنه صار لا يملك إلا الفلوس ـ التي هي أخسّ الأموال وأدناها ـ بعد أن كان يملك

الدراهم، ثم أصبح يطلق في العرف على مَنْ لا مال له، فيقال: أفلس الرجل، إذا لم يبق له مال، بحيث صار إلى حال، يقال فيها: ليس معه فلس[1].

ـ **اصطلاحاً**: هو عدّ الحاكم المدين مفلساً، بمنعه من التصرف في ماله، أو المفلس: من لا يفي ماله بدينه، بأن كان دينه أكثر من ماله، أو هو خلع الرجل من ماله لغرمائه.

وإنما سمي مفلساً ـ وإن كان ذا مال ـ لأن ماله يجب صرفه في دينه فكأنه معدوم[2].

حكم الحجر بالتفليس شرعاً: ذهب جماهير العلماء ـ وهم المالكية، والشافعية والحنابلة، والصاحبان من الحنفية ورأيهما هو المفتى به في المذهب ـ إلى أن الحجر على المفلس جائز بشروطه.

وذهب أبو حنيفة وجماعة من أهل العراق إلى أن الحجر على المفلس غير جائز، فليس للحاكم بحال، أن يبيع على المفلس ماله، من أجل أن يقضي به حق الغرماء، ولا يجوز للحاكم أن يمنعه من التصرف بماله بالبيع والشراء ونحو ذلك، وإنما يملك الحاكم أن يحبسه وأن يضيق عليه، حتى يضطر بذلك إلى أداء حق غرمائه، فإن لم يفعل بقي محبوساً إلى أن يموت[3].

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري، القاموس المحيط للفيروز آبادي، لسان العرب لابن منظور، مادة (ف ل س). مغني المحتاج ٢/ ١٤٦، الفقه الإسلامي وأدلته د. وهبة الزحيلي ٦/ ٤٥٠٨.

(٢) الشرح الصغير على أقرب المسالك: للدردير ٣/ ٣٤٥، مغني المحتاج ٢/ ١٤٦، المغني ج ٤/ ٤٩٣، الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٤٥٠٨.

(٣) تبيين الحقائق: للزيلعي ٥/ ١٩٩، نتائج الأفكار لقاضي زاده ٩/ ٢٧٥، بداية المجتهد لابن رشد ٢/ ٢٧٩، الشرح الصغير للدردير ٣/ ٣٤٩، مغني المحتاج ٢/ ١٤٦، الروض المربع: البهوتي ٢/ ٢٢٠، منار السبيل لابن ضويان ١/ ٣٥٦.

واستدل كل فريق لما ذهب إليه بأدلة، وفيما يلي سأذكرها ثم أعقبها بالمناقشة، لنتبين بعد ذلك الرأي الراجح:

أدلة أبي حنيفة رحمه الله تعالى:

١ ـ استدل أبو حنيفة رحمه الله تعالى، على عدم جواز الحجر على المدين المفلس، وأن له أن يمارس العقود المالية كافة، بعمومات الكتاب، التي وردت في البيع والشراء والهبة ونحو ذلك، من مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[البقرة: ٢٧٥] فهذا نص عام، يدل على جواز البيع دون أن يفرق بين ما يعقده المفلس أو غير المفلس، وكذلك مثل قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾[البقرة: ٢٨٢] فهاتان الآيتان، وآيات كثيرة غيرها وكذلك أحاديث كثيرة في هذا المعنى، تقرِّر أصلاً شرعياً ثابتاً، هو أن هذه التصرفات مشروعة، والحجر ينافي هذه المشروعية ويناقضها، فيكون الحجر غير جائز، لأن جواز التصرف ثبت بالتواتر المفيد للقطع واليقين من حيث الثبوت، ولأنها نصوص عامة وهي قطعية من حيث الدلالة، أما أحاديث الحجر بسبب الدين فهي أحاديث آحاد تفيد الظن، ولا ترقى إلى درجة القطع؛ فلا تقوى على تخصيص المتواتر، بناء على ما تقرر في أصول أبي حنيفة رحمه الله من أن الظني لا يخصص القطعي، فلذا هم يردّون حديث الآحاد إذا خالف الأصول المتواترة، كما هو الحال هنا(١).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[النساء: ٢٩]. فالله ﷻ حرّم أكل أموال الناس عن طريق البيع وغيره، إلا برضا صاحب المال، وفي الحجر يباع مال صاحب المال

(١) أصول السرخسي ١/ ١٣٢ ـ ١٣٣، فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت لابن عبد الشكور: ١/ ٢٦٥، ٣٤٩.

عليه لا عن رضى منه، فيكون باطلاً بنص الآية، ولا يجوز تخصيص الأصل العام الثابت بالقطع واليقين، الذي هو ضرورة التراضي في البيوع لحلّها، بأحاديث الحجر الظنية(١).

٣ ـ الحديث الذي خرّجه البخاري(٢) من رواية كعب بن مالك أن جابر بن عبدالله ﷺ أخبره: «أن أباه قتل يوم أحدٍ شهيداً، فاشتّد الغرماء في حقوقهم، فأتيت رسول اللّه ﷺ فكلمته، فسألهم أن يقبلوا ثمر حائطي ويحلّلوا أبي، فأبَوا، فلم يعطهم ولم يكسر لهم، ولكن قال: **«سأغدو عليك إن شاء اللّه»**، فغدا علينا حين أصبح، فطاف في النخل فدعا في ثمره بالبركة، فجددتها فقضيتهم حقوقهم، وبقي لنا من ثمرها بقية. . .» الحديث.

وجه الدلالة: استدل أبو حنيفة من هذا الحديث، بقول جابر ﷺ: «فلم يعطهم الحائط ولم يكسره لهم» فإن النبي ﷺ لم يبع أصل المال في الدين، ولا قسمه بين الغرماء؛ فدلّ على أنه لا يجوز للحاكم أن يبيع مال المدين ليقضي به دينه.

٤ ـ أن أسيد بن حضير ﷺ مات، وعليه أربعة آلاف درهم، فبيعت أرضه، فقال عمر ﷺ «لا أترك بني أخي عالة، فردّ الأرض، وباع ثمرها من الغرماء أربع سنين بأربعة آلاف، كل سنة بألف درهم»(٣) فهذا عمر ﷺ لم يرض ببيع أرض

---

(١) البدائع ٧/ ١٦٩ ـ ١٧٠، نتائج الأفكار ٩/ ١٧٢، بداية المجتهد ٢/ ٢٨٧.

(٢) صحيح البخاري مع فتح الباري كتاب الهبة ـ باب ـ إذا وهب ديناً على رجل. رقم /٢٦٠١/ ج٥/ ٢٧٩.

(٣) ذكر هذا الأثر الحافظ ابن حجر في تهذيب التهذيب ج١/ ١٧٦ في ترجمة أسيد بن حضير عن عروة، ولم أرَ له تخريجاً في كتب الحديث مع طول البحث، ولكن الحافظ ذكره بصيغة الجزم فقال: «قال عروة: مات أسيد. . . إلخ».

أسيد في دينه؛ فدلّ على عدم جواز ذلك[١].

٥ ـ يرى أبو حنيفة ـ رحمه اللّه تعالى ـ أن الحجر إهدار لأهلية المحجور عليه، وذلك ضرر فوق ضرر المال، فلا يتحمّل الضرر الأعلى لدفع الأدنى. وأبو حنيفة، إنما ينطلق في هذا ـ من قناعة راسخة عنده، هي أن الإنسان إذا حجر عليه، وفقد أهليته في التصرف في ماله، فكأنما سلخت منه إنسانيته، أو أنه سُلِب شيئاً منها؛ لأن أهلية التصرف في المال مقوم أساسي من مقومات الشخصية الإنسانية، فلذا كانت مصلحة المحافظة على هذه الحرية مقدمة على مصلحة المحافظة على المال.

أما الحبس، فليس فيه إهدار لأهلية المدين، وإنما هو ضرر يلحق بالمدين جزاءً على مماطلته وظلمه، وبإمكانه أن يتخلّص من الحبس بالإقلاع عن الظلم، وردّ الحق إلى أصحابه، فهو هنا ليس مغلوباً على أمره، بل الأمر بيده. ثم إن الحبس جزاء على الظلم، قرّره رسول اللّه ﷺ في حديث البخاري من رواية أبي هريرة ﷺ، قال رسول اللّه ﷺ: «**مطل الغني ظلم**»[٢]، وخرَّجه أبو داود والنسائي عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال: قال رسول اللّه ﷺ بلفظ: «**لي الواجد يحل عرضه وعقوبته**»[٣]، قال الحافظ في الفتح: «إسناده حسن»[٤].

---

(١) بداية المجتهد ٢/ ٢٨٥.

(٢) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والفلس، رقم /٢٤٠٠/ ج٥/ ٧٨.

(٣) مختصر سنن أبي داود، كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين وغيره، رقم /٣٤٨١/ ج٥/ ٢٣٦.
ـ سنن النسائي ـ كتاب البيوع، مطل الغني ظلم، رقم الحديث /٤٧٠٣/ ج٧/ ٣٦٣.

(٤) فتح الباري ج٥/ ٧٩. قال الحافظ: اللّي بالفتح: الظلم، الواجد: الغني من الوجد بمعنى القدرة، وعقوبته: أن يسجن فتح الباري ٥/ ٧٩.

ثم يرى أبو حنيفة رحمه اللّٰه أن ضمان حق الدائن لا يتعيّن في الحجر على المدين، وإنما يحفظ حق الغريم، ويندفع عنه الضرر لا محالة بالحبس، لأن المدين إذا لم يوفِّ غرماءه حقوقهم، يبقى محبوساً إلى أن يموت، وبعيد جداً - في حكم العادة - أن يختار المدين الحبس أبداً إلى أن يموت، على أداء ما للناس في ذمته من الديون، لأن المحبوس في الدين لا يسمح له بالخروج إلى الصلوات المكتوبات، ولا الجمع ولا الأعياد ولا حجة الفريضة، ولا يحضر جنازة أقاربه، حتى والده وولده، ولا يخرج إلى زوجته ولا أولاده، وإنما هم يأتونه، ولا يسمح لهم أن يطيلوا المكث عنده[1].

وقد ذكر البابرتي رحمه اللّٰه في تعليل عدم تجويز أبي حنيفة الحجر على المدين، أن في الحجر إهداراً لأهلية المدين، وذلك ضرر فوق ضرر المال، فلا يترك الأعلى للأدنى. ثم أطال قاضي زاده رحمه اللّٰه النفَس في مناقشة تعليله هذا[2]، وما يرد عليه، من أن الحبس أيضاً ضرر أعلى من ضرر المال، ثم أجاب عن ذلك. ولعل هذا النقاش الذي ذكره لا داعي له، وأحسب أن تعليل البابرتي غير سديد، لأن أبا حنيفة - فيما أتصور - يرى أن من جملة الأدلة على عدم جواز الحجر على المدين، أن الغريم يمكن أن يصل إلى حقه بأحد طريقين:

أحدهما: الحجر على المدين، وهو إهدار لأهليته، وهو ضرر أعلى.

والثاني: الحبس، وليس فيه إهدار لأهلية المدين، وهو ضرر أدنى.

وما دام أن الحبس يحفظ حق الدائن فلا داعي للحجر، لأن فيه مزيد إضرار

(١) نتائج الأفكار مع حاشية البابرتي وحاشية سعدي جلبي ٩/ ٢٧١ - ٢٧٣، البناية شرح الهداية للعيني ٨ - ٣٠ - ٣١.

(٢) نتائج الأفكار مع حاشية البابرتي على الهداية ٩/ ٢٧١ - ٢٧٤.

بالمدين، دون فائدة تزيد على ما يفيده الحبس، فلا يجوز تحمّل الضرر الأعلى والأشد الذي هو الحجر، ما دام بالإمكان دفع الضرر عن الدائن بتحمل الضرر الأخف، أو الأدنى الذي هو الحبس. واللّه سبحانه وتعالى أعلم.

٦ ـ إن بيع ماله غير مستحق لقضاء دينه، لأن قضاء الدين لا يتعيّن في بيع ماله، بل يمكن أن يكون بالاستقراض والاستيهاب ونحو ذلك، فلذا ليس للقاضي أن يباشر ذلك عند امتناع المدين[١].

هذه هي جملة أدلة أبي حنيفة رحمه اللّه تعالى.

أدلة الجمهور:

١ ـ استدل الجمهور من السنة بما رواه الدارقطني والحاكم في المستدرك وصحح إسناده: أن النبي ﷺ حجر على معاذ، وباع ماله في دين كان عليه وقسمه بين غرمائه، وقال لهم: «**خذوا ما معه، فليس لكم إلا ما وجدتم**»[٢] وعند البيهقي، عن كعب بن مالك: «حجر عن معاذ ماله، وباعه في دين كان عليه»[٣]. فهذا تطبيق عملي من النبي ﷺ، لا اعتراض لأحد عليه. ولو أنه ﷺ ترك أحداً من المدينين المفلسين لترك معاذاً، ولما حجر عليه؛ لشدة محبته عليه الصلاة والسلام لمعاذ، ولكنه لم يتركه لطلب غرمائه، فدل على أن الفلس سبب من أسباب الحجر[٤].

٢ ـ ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: «أصيب

---

(١) البناية للعيني شرح الهداية ١٠/ ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢) المستدرك للحاكم، كتاب البيوع، رقم /٢٢٧٥/ ج٢/ ٤٧ وقال: هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

(٣) الحاوي الكبير ٦/ ٢٦٤.

(٤) الحاوي الكبير للماوردي ٦/ ٢٦٤، مغني المحتاج ٢/ ١٤٦.

رجل في عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: **«تصدقوا عليه»** فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ لغرمائه: **«خذوا ما وجدتم ليس لكم إلا ذلك»**[١]. فهذا تطبيق عملي آخر منه عليه الصلاة والسلام، فقد باع على المدين ماله ليوفي الغرماء حقوقهم[٢].

٣ ـ الحديث الذي خرّجه مالك في الموطأ[٣] بسند منقطع، ووصله الدارقطني في العلل[٤]: «أن رجلاً من جهينة كان يشتري الرواحل فيغالي بها، ثم يسرع السير فيسبق الحاج، فأفلس، فرفع أمره إلى عمر بن الخطاب، فقال عمر: أما بعد، أيها الناس، فإن الأسيفع أسيفع جهينة قد رضي من دينه وأمانته أن يقال سبق الحاج، ألا إنه ادّان معرضاً، فأصبح وقد رين به، فمن كان له عليه دين فليأتنا بالغداة نقسم ماله بين غرمائه، ثم إياكم والدين فإن أوّله همّ وآخره حرب».

وجه الدلالة: أن عمر ﷺ جعل الدين سبباً من أسباب الحجر، فحجر على الأسيفع وقسم ماله بين غرمائه، ولم ينكر عليه أحد؛ فكان ذلك إجماعاً

---

(١) صحيح مسلم مع شرح النووي ـ كتاب المساقاة. باب استحباب الوضع من الدين، رقم /٣٩٥٨/ ج١٠/ ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد ٢/ ٢٨٤، الحاوي الكبير للماوردي ٦/ ٢٦٤، الحجر وأسبابه في الفقه الإسلامي: د. محمد إسماعيل أبو الريش ص١٥٤ ـ ١٥٥.

(٣) الموطأ مع شرحه المنتقى. كتاب الأقضية ـ جامع القضاء وكراهيته، ج٦/ ١٩٦.

(٤) تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني ٣/ ٤٠ ـ ٤١.

ـ ادّان، أي اشترى بالدين، معرضاً: المعرض هو الذي يعترض الناس فيشتري ممن أمكنه، أو هو المعترض لكل من يقرضه، آخره حرب: الحرَب بفتح الراء أي السلب، أي آخر أمره أن يسلب ماله وما يضمن به من عقار وحيوان وغير ذلك. ينظر المنتقى للباجي ٦/ ١٩٧ ـ ١٩٨.

سكوتياً، وقد بنى عمر ﷺ في اجتهاده هذا، على فعل النبي ﷺ، عندما حجر على معاذ(١).

٤ ـ إن الحجر على المدين بسبب الإفلاس أمر تقره المصلحة، لأننا ما دمنا جوّزنا الحجر على السفيه لمصلحته هو، فكذلك يحجر على المدين لحق الغرماء ومصلحتهم، وخصوصاً أن المدين يمكن أن يبيع ماله من أناس يتمتعون بالقوة والسلطان، نكاية بالغرماء، ولا يتمكنون من استرداده منهم، فينبغي أن يسدّ على المدين هذا الباب مراعاة لمصالح الدائنين(٢).

٥ ـ استدلوا أيضاً بالقياس على الحجر بالمرض، فقالوا: لما جاز الحجر عل المريض لأجل الورثة، لأن المال سوف يصير إليهم مآلاً بعد موت المريض ـ وإن كانوا لا يملكونه في الحال ـ فأولى أن يجوز الحجر بالدين؛ لأن المال للدائنين، وهم قد استحقوه حالاً(٣).

المناقشة:

مناقشة أدلة الجمهور:

١ ـ أجاب المانعون من الحجر، عن حديث الحجر على معاذ، بأنه لا يصح من طريق السند(٤)، وقالوا لو سلّمنا بصحة هذا الحديث، فلا يصح الاستدلال به على جواز الحجر على المدين المفلس، لأن رسول اللّه ﷺ إنما باع مال معاذ في

---

(١) البيان شرح المهذب للعمراني ٦/ ١٣٤.

(٢) البناية للعيني شرح الهداية ١٠/ ١٣٣ ـ ١٣٤، الحجر وأسبابه في الفقه الإسلامي: د. محمد إسماعيل أبو الريش ص١٥٥.

(٣) الحاوي الكبير ٦/ ٢٦٤.

(٤) المحلى لابن حزم ٦/ ٤٧٨.

دينه، برضى من معاذ، إذ لا يظن بمعاذ أنه يكره بيع رسول الله ﷺ، ويتمنع بنفسه عن قضاء الدين. ثم إنه قد روي أن معاذاً ﷺ هو الذي طلب من رسول الله ﷺ أن يبيع ماله، لينال بركته؛ فيقضي دينه ببركته عليه الصلاة والسلام[١].

وقد أجاب الجمهور عن هذا الرد فقالوا: إن حديث معاذ ثابت من جهة السند، فقد قال عنه الحافظ ابن حجر: «هو حديث ثابت»[٢] ونقل ذلك عن ابن الطلاع في الأحكام. ثم قال الجمهور: إن ما ادعيتموه من أن النبي ﷺ إنما حجر على معاذ ﷺ بالتماس منه، هو خلاف الروايات المشهورة، التي تصرح بأن الحجر على معاذ، كان بناء على طلب الغرماء. قال الحافظ في تلخيص الحبير[٣]: «هذا ـ أي كون الحجر على معاذ كان بالتماس منه ـ شيء ادعاه إمام الحرمين . . . وتبعه الغزالي، وهو خلاف ما صح من الروايات المشهورة ففي المراسيل لأبي داود التصريح بأن الغرماء التمسوا ذلك، وأما ما رواه الدارقطني أن معاذاً أتى رسول الله ﷺ فكلّمه ليكلّم غرماءه فلا حجة فيها على أن ذلك لالتماس الحجر، وإنما فيها طلب معاذ الرفق منهم. وبهذا تجتمع الروايات».

٢ ـ حديث أبي سعيد الخدري ﷺ عند مسلم: أن رجلاً أصيب في ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ لغرمائه: **«خذوا ما وجدتم، ليس لكم إلا ذلك»** قالوا: هذا الرجل هو معاذ بن جبل ﷺ[٤] فيكون هذا الحديث، والحديث السابق حديثاً واحداً، أي أنه يرد على هذا الحديث، بنفس الكلام السابق.

---

(١) البدائع للكاساني ٧/ ١٧٠ .

(٢) تلخيص الحبير: لابن حجر العسقلاني ٣/ ٣٧.

(٣) تلخيص الحبير ٣/ ٣٩.

(٤) تحفة الأحوذي: المبار كفوري ٣/ ٢٥٧.

٣ ـ أجاب الحنفية عن أثر سيدنا عمر ﷺ مع الأسيفع: بأنه مرسل، فلا حجة فيه[١].

ولكن الجمهور ردوا عليهم بأن هذا الخبر عن عمر ﷺ ثابت، ولا ضير في كون مالك رواه بسند منقطع، فقد وصله الدار قطني في العلل وأخرجه عن بلال بن الحارث، كما ذكر الحافظ ابن حجر[٢].

٤ ـ أجابوا عن قياس الجمهور المفلس على السفيه، بأنه قياس غير مستقيم، لأن في منع السفيه، تصرفاً على المال، والحجر تصرف على النفس، لأن إبطال الأهلية تصرف على النفس، والنفس أعظم خطراً من المال، فلذا كان ثبوت الولاية الأدنى، وهي الولاية على المال، لا يدل على ثبوت الولاية الأعلى، التي هي الحجر على النفس[٣].

مناقشة أدلة الحنفية:

١ ـ أما استشهاد الحنفية بعمومات الكتاب والسنة، التي تقرر أصلاً عاماً، هو جواز تصرف الإنسان بماله دون فرق بين المفلس وغيره: فيمكن أن يجيب عنه الجمهور، بأننا لا نوافقكم في أن دلالة العام قطعية؛ حتى لا تقوى أحاديث الآحاد، التي تدل على جواز الحجر على المدين على تخصيصه، بل إن دلالة العام عندنا ظنية، فلذا يجوز تخصيصه، بأحاديث الآحاد، لأنه تخصيص لدليل ظني بدليل ظني[٤] ولا يقال إن عموم الكتاب قطعي، لأنه ثبت بالتواتر، والسنة الآحاد ظنية،

---

(١) البناية شرح الهداية: ١٠/ ١٣٣.

(٢) تلخيص الحبير ٣/ ٤٠ ـ ٤١.

(٣) البدائع ٧/ ١٧٠.

(٤) شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٧.

فكيف يخصص الظني القطعي؟ لأننا نقول: إن عموم الكتاب، والسنة الآحاد، كل منهما قطعي من وجه، وظني من وجه آخر؛ فعموم الكتاب قطعي من حيث الثبوت، ولكنه ظني من حيث الدلالة. أما السنة الآحاد، فهي ظنية من حيث الثبوت، ولكنها قطعية في الدلالة على مدلولها، فتساويا. ثم رجحنا العمل بالخاص، لأن فيه إعمال الدليلين، وهو أولى من إهمال أحدهما[١]، فنخصص العمومات التي تدل على جواز تصرف الإنسان بماله، سواء أكان مفلساً أم غير مفلس، بالأحاديث الواردة في الحجر على المدين المفلس.

٢ ـ حديث جابر الذي رواه البخاري، وفيه قول جابر ﷺ: «فلم يعطهم ولم يكسر لهم» أي أنه عليه الصلاة والسلام لم يعط الغرماء حائط جابر، ولا قسمه بينهم، وإنما استدل به الحنفية هنا؛ لأنهم يرون أن حكاية الفعل وقضايا الأعيان تعم، إذ العموم على المختار عندهم حقيقة في اللفظ وفي المعنى أيضاً، وليس مقصوراً على اللفظ فقط، كما هو الحال عند الجمهور[٢].

أجاب الجمهور عن هذا الدليل بما قاله الحافظ في الفتح[٣] وهو: «لا حجة فيه، لأنه أخّر القسمة؛ ليحضر فتحصل البركة في الثمر بحضوره فيحصل الخير للفريقين، وكذلك كان». ثم إن هذه الحادثة من قضايا الأعيان أو واقعة حال، ولا عموم فيها، لأن غاية ما تدل عليه هو، أنه عليه الصلاة والسلام لم يقسم حائط جابر ولم يعطه للغرماء، ولكنها لا تدل على عدم جواز ذلك في كل حال[٤]،

---

(١) المرجع السابق، نهاية السول: الأسنوي ٢/ ١٢٣.

(٢) فواتح الرحموت لابن عبد الشكور: ١/ ٢٥٨.

(٣) فتح الباري: ٥/ ٨٤، وينظر بداية المجتهد ٢/ ٢٨٥.

(٤) المستصفى للغزالي: ٢/ ٦٤.

وخصوصاً أنه عليه الصلاة والسلام حجر على آخرين، منهم معاذ ﷺ، وباع عليهم أموالهم؛ ليسدّد بها ديونهم عندما طلب الغرماء ذلك.

٣ ـ أثر عمر ﷺ في رد أرض أسيد بن حضير، بعدما بيعت أرضه، ليس فيه دلالة على عدم جواز الحجر عل المفلس، لأنها واقعة حال من جهة، ومن جهة أخرى، فإن عمر ﷺ ربما استرضى الدائنين، فرد الأرض برضاهم، ولا يتعيّن حمل ما فعله، على أنه كان لا يرى الحجر جائزاً. ويؤيد هذا الذي نقوله، أن عمر ﷺ نفسه، حجر على الأسيفع وباع ماله، وقال: «فمن كان له عليه دين فليأتنا بالغداة نقسم ماله بين غرمائه»(١)، ودلالة القول أقوى بياناً من دلالة الفعل(٢).

٤ ـ قول الحنفية: «إن الحجر إهدار لأهلية المحجور عليه» غير مسلَّم في الحقيقة؛ وذلك أن المحجور عليه بالفلس لم تهدر أهليته بالكلية، بل إنما منع من التصرف في ما بين يديه من الأموال، التي تعلق بجميعها حق الغرماء، فهو يمنع من التصرف بها لحق الغير. أما أهليته في التصرف في الذمة فهي غير مهدرة، فهو يملك أن يبيع وأن يشتري، وأن يباشر سائر العقود والمعاملات إذا كانت تتعلق بذمته.

فهذا إذن ليس إهداراً للأهلية، ولكنه تقييد لحرية التصرف لحفظ حق الغير، ومراعاة حق الغير في الشريعة عند التصرف أمر سائغ، وقد سبق أن بيّنّا أن الإنسان ليس له أن يتصرف في ملكه تصرفاً يضر بجيرانه، إذا كان ذلك الضرر غير معتاد، وحتى الحنفية قد منعوا من ذلك ولا سيما متأخروهم، مع أن المتصرف يتصرف في حُر ماله، فلأن يمنع المدين المفلس من التصرف بما بين

---

(١) تلخيص الحبير ٣/ ٤٠ ـ ٤١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ٣٣ ـ ٣٤، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٦٧ ـ ٦٨.

يديه من المال ـ الذي هو في الحقيقة ملك الغرماء وليس ملكه، من باب أولى.

٥ ـ قول الحنفية إن قضاء دين الغرماء لا يتعين في بيع مال المدين، بل يمكن أن يتم ذلك بالاستقراض ونحوه، يمكن أن يناقش، بأن الإفلاس إنما يكون عند حلول أجل الدين، وأن في الاكتفاء بحبس المدين، وعدم بيع ماله عليه، تأخيراً لحق الغرماء، والقول بأن حقوقهم يمكن أن تصلهم، بمال قد يصل إلى المدين بالاستيهاب والاستقراض ونحو ذلك، احتمال بعيد، أما الصدقات والهبات فقد تكون وقد لا تكون، وأما الاستقراض فإنه احتمال بعيد جداً؛ ذلك أن هذا الذي استغرقت الديون كل ماله، فإن ثقة الناس فيه تتزعزع، وأساس الإقراض قائم على ثقة المقرض بالمقترض، ومن يثق بمن أفلس نتيجة تراكم الديون عليه، وكيف يغامر الإنسان فيفرط بماله بإقراضه من المفلس؟!.

الترجيح:

بعد أن استعرضنا آراء الفقهاء وذكرنا أدلتهم مع مناقشتها، فإني أرى أن رأي الجمهور هو الراجح، وذلك للأسباب التالية:

١ ـ إن عمدة أبي حنيفة ﷺ في المنع من الحجر على المفلس، هي عمومات الكتاب والسنة، أما الأدلة الأخرى التي استدل بها، فهي أدلة استئناسية، أكثر من كونها أدلة حقيقية، وعمدته في اجتهاده هذا، هي مسألة أصولية خالف فيها جمهور العلماء والأصوليين، إذ ذهب إلى أن دلالة العموم قطعية، وأن أحاديث الآحاد ظنية، فلا تقوى على تقييد القطعي، بينما يقرّر الآخرون أن دلالة العموم ظنية، ولذا فإن أحاديث الآحاد تفيد الظن أيضاً، والظني يخصص الظني، وردود الأصوليين على الحنفية في هذه المسألة ردود قوية، ذكروها في ثنايا مؤلفاتهم التي ألفوها في علم الأصول، وليس هنا مجال

ذكر تلك الأدلة ومناقشاتها[١].

٢ ـ إن طعنهم في حديث معاذ لم يسلّم لهم، وقد قال بثبوت حديث معاذ أئمة الحديث منهم الحافظ ابن حجر أمير المؤمنين في الحديث، ونقل ثبوته عن غيره من الأئمة أيضاً.

٣ ـ إن إجماع الصحابة السكوتي قد انعقد على جواز الحجر على المفلس، وذلك عندما حجر عمر رضي الله عنه على الأسيفع وباع ماله وقسمه بين غرمائه، فلم ينكر عليه أحد من الصحابة رضي الله عنهم، فهذا مذهب صحابي وإجماع الصحابة يؤيدان رأي الجمهور في هذه المسألة.

٤ ـ إن الإفلاس يتم عن طريق القضاء، ويستحب أن يشهر بالمفلس بين الناس حتى لا يعاملوه جاهلين بوضعه، وهذا الإعلان أمر يخشاه المدينون جداً، وخصوصاً إذا كانوا يعملون في التجارة، فإن إعلان إفلاسهم يرفع الثقة عنهم فلا يعاملهم الناس، لأن الثقة هي الأساس في التعامل التجاري[٢]، فجواز الحجر في الحقيقة، وقاية لأموال الناس وحقوقهم، من أن يتلاعب بها.

٥ ـ إن القول: بعدم جواز الحجر على المفلس، ربما جرّأ المدينين على أكل أموال الناس، والتظاهر بالفاقة وسوء الحال[٣].

٦ ـ إن الحبس ـ على النحو الذي يقرره أبو حنيفة ـ أشد تضييقاً على المدين، أما الإفلاس فالتضييق الذي يلحق بالمدين بسببه يكون أقل من الحبس، لأنه إنما منع من التصرف بالمال الموجود بين يديه لحق الغرماء، وهو قادر على

(١) ينظر على سبيل المثال، حاشية البناني مع شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٣٧.

(٢) الحجر وأسبابه في الفقه الإسلامي: د. محمد إسماعيل أبو الريش ص١٥٩.

(٣) المرجع السابق.

أن يتصرف خارج حدود هذا المال، لأن ذمته غير محجور عليها.

٧ ـ ثم إن في الحبس تأخيراً لحقوق الدائنين، وما دام أن أجل الدين قد حل؛ فإنه ينبغي أن تتخذ الوسيلة الأجدى والأسرع، لإيصال حقوق الدائنين إليهم، وفي تجويز بيع الحاكم مال المفلس عليه، وتقسيمه بين الغرماء، إسراع في إيصال الحق إلى أصحابه، وخصوصاً أن التطبيق العملي من فعل النبي ﷺ قد نقل إلينا بشكل ثابت، وتأيد ذلك النقل بفعل عمر ﷺ وقوله، مع مواطأة الصحابة ﷺ له في ذلك.

٨ ـ إن في ملازمة الغرماء للمدين ضرراً على الغرماء، وذلك أنهم يضطرون إلى تعطيل أعمالهم، وهدر أوقاتهم، وفي هذا خسارة لهم يجب أن تتجنّب.

لكل هذا أرى أن الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور، وهو أن الحاكم يحجر على المدين المفلس إذا تحققت شروط جواز ذلك. ولقد آن لنا أن ننتقل إلى بيان هذه الشروط.

شروط الحجر على المفلس:

للحجر على المفلس شروط، منها ما يرجع إلى الدائن، ومنها ما يشترط في المدين، ومنها ما يتعلق بالدين.

أولاً ـ شروط الدائن: يشترط للحجر على المدين، والحكم بإفلاسه، أن يطلب الغرماء أو من ينوب عنهم الحجر عليه، وهذا الشرط محل اتفاق من جميع من أجاز الحجر، فلا يجوز للقاضي أن يحجر عل المدين دون أن يطلب الغرماء أو نوّابهم ذلك، ولو طالب هؤلاء بالديون، ولم يطلبوا الحجر على المدين، فليس للقاضي أو الحاكم أن يحجر عليه.

ولا يشترط أن يطلب الحجر جميع الغرماء، بل يكتفى بطلب البعض،

بل لو طلبه واحد منهم فقط، لزم القاضي أن يستجيب لطلبه، فيحجر على المدين. غير أن الشافعية اشترطوا أن يكون دين طالب الحجر وحده، أكثر من مال المدين، أو مساوياً له[1].

ـ وهل يجوز أن يحجر القاضي على المدين، إذا طلب المدين تفليس نفسه، ولو لم يطالب الغرماء بذلك؟. ذهب المالكية والحنابلة، إلى أن الإمام يجيبه إلى ذلك، من غير طلب الغرماء، وهذا الرأي هو الأصح عند الشافعية. ومقابل الأصح عندهم، أن الحاكم لا يحجر عليه. ودليل هذا الرأي الثاني هو: أن الحجر ينافي الحرية والرشد، فهو جائز بطلب الغرماء لضرورة، ضماناً لحقوقهم، لأنهم لا يتمكّنون من تحصيل أموالهم إلا بذلك، ولا ضرورة بالنسبة إلى المدين؛ لأن غرضه الوفاء، وهو يستطيع بيع أمواله، وقسمتها على غرمائه، فلا حاجة للحجر عليه[2]، ولعل هذا الرأي هو الأرجح، واللّه أعلم.

ثانياً ـ شروط الدين: للدين الذي يحجر على المفلس بسببه شروط، منها:

١ ـ أن يكون الدين حالاً: فإذا كان دينه مؤجلاً، لم يحجر عليه باتفاق، لأن المدين لم يلتزم بأدائه حالاً، والدائن رضي بتأخير حقه، ولو طولب به المدين لم يلزمه الأداء[3].

---

(١) الدسوقي على الشرح الكبير: ٣/ ١٦٤، الشرح الصغير: ٣/ ٣٥٠، ٣٥١، نهاية المحتاج ٤/ ٣١٤، الروض المربع ٢/ ٢٢٠.

(٢) نهاية المحتاج ٤/ ٣١٥، مغني المحتاج ٢/ ١٤٧.

(٣) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٣/ ٢٦٤، حاشية العدوي ٢/ ٤٧٥، نهاية المحتاج ٤/ ٣٠٤، ٣٠٥، الروض المربع ٢/ ٢٢٠، كشاف القناع ٣/ ٤١٧.

٢ ـ أن يكون الدين أكثر من المال الذي يملكه المفلس: فإذا كان ماله أكثر من الديون التي عليه، لم يحجر عليه اتفاقاً، ولكن إذا كان ماله مساوياً للديون التي عليه، فإن الشافعية ذهبوا في قول عندهم ـ يقابل الأصح ـ إلى أن المدين، إن كان كسوباً، فلا يحجر عليه، لأن بإمكانه أن يأكل من كسبه، ولا خطر على المال، ولا خوف على ضياع حقوق الغرماء، والأصح عندهم، أنه لا يحجر عليه مطلقاً، لتمكن الغريم من مطالبته في الحال، وهذا قول المالكية والحنابلة أيضاً[١]. وقال المالكية: إذا كان له مال، يفي بدينه الحال ولكن ليس معه ما يكفي لوفاء المؤجّل، فإنه يحجر عليه؛ إلا إذا كان يرجى منه أن ينّمي الزائد لوفاء دينه المؤجل، فلا يحجر عليه عندئذٍ[٢].

٣ ـ أن يكون الدين لآدمي: لأن شرط الحجر أن يطالب الغريم بذلك، فلا يحجر عليه لدين اللّه سبحانه وتعالى، وهذا قد صرّح به الشافعية[٣].

٤ ـ أن يكون الدين لازماً: فلا حجر في مدة الخيار، لأنه لم يلزم بعد[٤].

شروط المدين: اشترط في المدين أن يمتنع عن أداء الدين الذي عليه، بعد حلول الأجل، فإن أدى جميع ما بيده، ولم يتهم بإخفاء شيء لم يحجر عليه[٥]، لقوله تعالى ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[البقرة: ٢٨٠].

---

(١) نهاية المحتاج ٤/ ٣١٠، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: ٣/ ٢٦٣، المغني ٤/ ٥٢٩، ٥٣٣.

(٢) دسوقي مع الشرح الكبير: ٣/ ٣٦٤، حاشية العدوي ٢/ ٤٧٥.

(٣) نهاية المحتاج ٤/ ٣١٠، قليوبي على المنهاج ٢/ ٢٨٥.

(٤) المرجعان السابقان.

(٥) نتائج الأفكار على الهداية ٩/ ٢٧٥، الشرح الصغير ٣/ ٣٥١، مغني المحتاج ٢/ ١٤٧.

هل لغير الحاكم أو القاضي أن يحجر على المفلس؟

ذهب الجمهور إلى أن الحجر على المفلس لا يكون إلا بحكم الحاكم، فليس لغيره أن يحجر، لأنه أمر يحتاج إلى نظر واجتهاد، وقد وافق المالكية الجمهور، في أن الحاكم يحجر على المفلس، إذا توفرت شروط الحجر، وسمّوا ذلك حجراً بالمعنى الخاص، ولكنهم أجازوا أن يقوم الغرماء على المدين، وأن يسجنوه ويمنعوه حتى من البيع والشراء، والأخذ والعطاء، وهذا قبل أن يرفعوا الأمر إلى الحاكم، وقبل أن يطالبوه بالحجر على المدين، ويسمى هذا عندهم بالتفليس الأعم[١].

الأحكام المترتبة على الحجر بسبب الفلس، مما يتعلق بالحاكم:

أولاً ـ تعلق حق الغرماء بمال المفلس، ومنعه من التصرف بماله:

بمجرد أن يحكم الحاكم، أو القاضي، بإفلاس زيد من الناس، فإن ذلك يعني أن حق الغرماء يتعلق بالمال الذي يملكه. ولكن هل يتعلق حقهم بما يدخل في ملكيته بعد قرار الحجر، أو إن حقهم يظل محصوراً، فيما كان يملكه لحظة الحجر عليه؟ فالشافعية ـ في الأصح عندهم ـ والحنابلة، ذهبوا إلى أن الحجر يتعدى إلى كل ما يصل إلى المحجور عليه، ما دام الحجر قائماً، سواء كان ذلك بإرث أو هبة، أو اصطياد، أو غير ذلك، وقالوا في تعليل ذلك: إن الهدف من الحجر، هو إيصال الحقوق إلى أصحابها، وذلك لا يختص بالمال الموجود عند المحجور عليه، حين الحجر عليه[٢].

(١) تبيين الحقائق ٥/ ١٩٩، الدسوقي مع الشرح الكبير ٣/ ٢٦٤، الشرح الصغير ٣/ ٣٤٦، مغني المحتاج ٢/ ١٤٦، المغني ٤/ ٥٦٩.

(٢) نهاية المحتاج ٤/ ٣١٩، كشاف القناع ٣/ ٤٢٣.

ويرى صاحبا أبي حنيفة، والمالكية، والشافعية في وجه ـ يقابل الأصح عندهم ـ أن الحجر لا يشمل ما يصل إلى يد المحجور عليه بعد الحجر، لأنه كان معدوماً عند الحجر، كما أن حجر الراهن على نفسه في العين المرهونة، لا يتعدى إلى غيرها، بل إن الشافعية ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فقرّروا، أنه إذا دخل في حوزة المحجور عليه، وملكيته مال جديد، فأصبح مجموع ما يملكه، يزيد على مقدار الدين، فإنه يظل محجوراً عليه، أي يظل حق الغرماء متعلقاً بماله، لأنه يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء(١).

ـ وإني أرى أن الحجر ينبغي أن يسري على كل ما يدخل في ملكية المحجور عليه بعد الحجر، لأن المقصود من الحجر، إنما هو ضمان حقوق الغرماء وإيصالها إليهم، فإذا كان المال الذي في حوزة المحجور عليه مع الزيادة، التي طرأت عليه، لم يساوِ مقدار الدين الذي عليه، فإن ذلك يعني، أن حق الغرماء متعلق به، لأنهم يستحقونه، وإذا زاد فكذلك يمنع، لأن المقصود من الحجر هو، منعه من التصرف في ماله، حتى يؤدي حقوق غرمائه، وهو لم يؤدها بعد وكذلك، فلا يرتفع الحجر عنه إلا بحكم الحاكم، لأن الحجر ثبت بحكمه.

وإذا تعلق حق الغرماء بجميع مال المحجور عليه، فما حكم التصرفات التي يقوم بها؟:

التصرفات التي يقوم بها المحجور عليه، على ثلاثة أقسام، لكل قسم منها حكمه، وفيما يلي بيان ذلك:

١ ـ إما أن يكون التصرف الذي يقوم به نافعاً للغرماء: كأن يقبل الهبة

---

(١) نتائج الأفكار على الهداية: ٩/ ٢٧٦، الزرقاني على مختصر خليل: ٥/ ٢٦٨، دسوقي مع الشرح الكبير ٣/ ٢٦٨، مغني المحتاج ٢/ ١٤٩، نهاية المحتاج ٤/ ٣١٩.

والصدقة ونحوها، فهذا لا يمنع منه اتفاقاً؛ لأن الحجر كان لمصلحة الغرماء، لتأدية حقوقهم، وهذا فيه مصلحة لهم.

٢ ـ تصرفات ضارة: كأن يهب ماله، أو يتصدق به، أو يقفه، أو يبرّئ مدينه. فهذا غير جائز، وهذه تصرفات باطلة عند الجميع، إلا في قول عند الشافعية ـ هو مقابل الأظهر عندهم ـ أنه يكون موقوفاً، فإن فضل ذلك عن الدين نفذ، وإلا لغا[١].

٣ ـ تصرفات دائرة بين الضرر والنفع: كالبيوع والإجارات، ونحو ذلك، فالحنفية يمنعونه منها، إذا كان البيع بأقل من ثمن المثل، ولا يمنعونه إذا كان بثمن المثل، لأن المنع، إنما كان لحق الغرماء، وهذا ليس فيه تضييع لحقهم[٢].

ـ أما المالكية: فإنهم لم يبطلوا تصرفه، وإنما جعلوه موقوفاً على إذن الحاكم ونظره، إن اختلف الغرماء، وإن لم يختلفوا كان موقوفاً على إجازتهم، فإن شاؤوا أجازوه، وإن شاؤوا أبطلوه. وإنما كان الأمر إلى الحاكم عند الاختلاف؛ لأن الحاكم ينظر في الأمور التي تختلف فيه الاجتهادات[٣].

ـ وأما الشافعية، فقالوا: إذا باع ماله من غرمائه جميعهم، أو بعضهم، بدينه، من غير إذن الحاكم، بطل البيع في الأصح، لأن الحجر يثبت على العموم، ومن الجائز أن يكون له غريم آخر[٤].

---

(١) الدسوقي والشرح الكبير: ٣/ ٢٥٦، الشرح الصغير: ٣/ ٣٤٧، نهاية المحتاج ٤/ ٣١٥.

(٢) البناية للعيني شرح الهداية ١٠/ ٣٤.

(٣) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ص١٤٦، الشرح الصغير ٣/ ٣٥٢، ٣٥٣.

(٤) مغني المحتاج ٢/ ١٤٨، نهاية المحتاج ٤/ ٣١٦.

ولو باعه لأجنبي، بإذن القاضي، صح. ولا يصح إذا كان بإذن الغرماء، دون القاضي، هذا في الأظهر عندهم، ومقابل الأظهر، أن تصرفه يكون موقوفاً، فإن فضل عن الدين نفذ، وإلا لغا. إذن، فالقاضي وحده، هو الذي يملك إجازة بيعه، أو إبطاله، وليس ذلك لغيره(١).

- وأجاز الحنفية للمحجور عليه، أن يبيع للغريم على سبيل المقاصة، سواء كان واحداً، أو أكثر من واحد، إذا كان بمثل قيمته، كما في البيع لأجنبي(٢).

والحنابلة يبطلون تصرفه في ماله، لأنه محجور عليه بحكم الحاكم كالسفيه، ولأن حق الغرماء تعلق بعين ماله، فلم يصح تصرفه فيه، كالعين المرهونة(٣).

هذا بالنسبة لتصرف المحجور عليه في عين ما يملكه. **أما تصرفه في الذمة**، فقد قرّر الجمهور، من المالكية والشافعية والحنابلة - وهو مقتضى مذهب الصاحبين - أن تصرفات المحجور عليه لفلس، جائزة إذا كانت متعلقة بذمته، لأهليته للتصرف، وعدم إضراره بالغرماء، لأن الحجر، إنما تعلق بماله، لا بذمته.

وكذلك، تصح سائر التصرفات التي لا تتعلق بالمال، كالنكاح والطلاق والرجعة، والاقتصاص، وهو استيفاء القصاص، وإنما جازت هذه التصرفات، لأنه لا ضرر فيها على الغرماء(٤).

---

(١) المرجعان السابقان.

(٢) نتائج الأفكار ٩/ ٢٧٥.

(٣) المغني لابن قدامة ٤/ ٥٣٠، منار السبيل ١/ ٣٥٦.

(٤) المبسوط ٢٤/ ١٦٣، التاج والإكليل ٥/ ٣٩، مغني المحتاج ٢/ ١٤٨، المغني ٤/ ٥٣٠، ٥٣١، الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٤٥١٥.

ثانياً ـ تدخل الحاكم لبيع مال المحجور عليه بالفلس:

ذهب الجمهور، القائلون بجواز الحجر بسبب الدين، إلى أن الحاكم، أو القاضي، يبادر فور صدور الحكم بإفلاس المدين، إلى بيع أمواله، وتوزيعها بين غرمائه، ويجب أن يتم ذلك فوراً، حتى لا تتأخر حقوق الغرماء، فإن من حقهم أن يحصلوا عليها في أقرب وقت، ضمن حدود الإمكان.

ويبدأ القاضي أولاً ببيع الأشياء، التي يسرع إليها الفساد، حتى لا تذهب على صاحبها المدين، ثم بعد ذلك، يبيع الحيوان، لأنه ذو روح، وهو معرض للموت والتلف، ثم بعد ذلك يبيع الأموال المنقولة، فإن كان ذلك كافياً لسداد الدين، لم يبع غيره، وإلا انتقل إلى بيع العقار بعد ذلك، وينبغي أن يكون البيع بحضرة المدين، أو نائبه، وبحضور الغرماء، أو وكلائهم، لأن ذلك أنفى للتهمة، وأنقى للقلوب. وكذلك يندب أن يبيع كل شيء في سوقه، لأن الطلب على الشيء يزداد في سوقه، ومن ثم يباع بثمن أغلى، مما لو بيع في غير سوقه. ويبيع بثمن المثل، أو بأكثر منه، حالاً، ولا يبيعه نسيئة، إلا إذا أجاز المفلس والغرماء البيع بنسيئة، وإذا تعذر البيع بثمن المثل، لم يجز للحاكم بيعه، ووجب على الغرماء أن يصبروا لحين التمكن، من البيع بثمن المثل؛ لئلا يتضرر المدين[1].

ـ وقد ذهب الشافعية، إلى أن الحاكم يبيع كل شيء مما يملكه المفلس، حتى مسكنه، ومركوبه في الأصح، وإن كان محتاجاً إليهما لمرض أو زمانة، لأن ذلك ممكن تحصيله بالأجرة أو الكراء، ولا يترك له إلا ثوب، يليق به

(١) نتائج الأفكار ٩/ ٢٧٦، الشرح الصغير ٣/ ٣٥٧ ـ ٣٦٠، مغني المحتاج ٢/ ١٥٠، ١٥١، كشاف القناع ٣/ ٤٣٥.

للصيف والشتاء، ويظل الحاكم ينفق على المحجور، وعلى من تلزمه نفقته، من قريب أو زوجة، حتى يقسم ماله، إلا إذا كان قادراً على أن ينفق على نفسه، وعليهم، بعمل يليق به. ثم إذا قام بالتقسيم، ترك له، ولمن عليه نفقته، قوت يوم القسمة وليلته، مع السكنى. وهذا بشرط أن يكون بعض ماله خالياً عن تعلق حق لمعين. فإن تعلق بجميع ماله حق لمعين، كالمرهون مثلاً، فلا ينفق عليه، ولا على عياله منه شيء[1].

ووافقهم الحنفية والمالكية، في أن الإمام يبيع على المحجور كل ماله، ولا يترك له سوى قوته، والنفقة الواجبة عليه، للزوجة، والوالدين الفقيرين، مع دَسْت من الثياب[2]، وتترك كسوة من في نفقته كذلك[3].

ـ أما الحنابلة، فقالوا: يجب على الإمام، أن ينفق عليه، وعلى من يعول بالمعروف، قبل القسمة، بشرط أن لا يكون كسوباً، فإن كان كسبه لا يكفيهم كملت نفقتهم من ماله. وقالوا: يترك للمفلس من ماله، ما تدعو إليه حاجته، فلا يجوز أن يبيع مسكنه، ومركوبه، إذا كان لا يستغني عنه؛ بشرط أن يكونا لائقين به. أما إذا كانا فوق حاجته، كأن يكون السكن واسعاً، أو ذا قيمة عالية، ويصلح له بيت أصغر منه أو أقل قيمة منه، وكذلك الشأن في المركوب، فإنهما يباعان، ويشترى بثمنهما بيت، ومركوب صالحان لمثله، ويصرف ما فضل من المال لسداد ما بقي من ديونه. قالوا: كل هذا بشرط ألا يكون المسكن عين مال

---

(١) مغني المحتاج ٢/ ١٥٣، ١٥٤، نهاية المحتاج ٣/ ٣٢٧ ـ ٣٢٩.

(٢) دست من الثياب: هو ما يقابل ثياب الزينة، أي ما يستر العورة، أو ثوب يليق به. القاموس المحيط مادة (دست).

(٣) نتائج الأفكار ٩/ ٢٧٦، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٣/ ٢٧٣، الشرح الصغير ٣/ ٣٦٦.

الغرماء، فإن كان عين مالهم، لم يترك للمفلس شيء، وإن كان محتاجاً[١].

ـ وكذلك يترك للمفلس، آلة حرفته، إن كان محترفاً، وهذا عند المالكية، والحنابلة، أما الشافعية، فالأصح عندهم أن آلات الحرف تباع أيضاً[٢].

هذا، وليس البيع متعّيناً، بل إن للحاكم أن يملّك الغرماء، أعيان مال المدين، إن رآه مصلحة، وإن رضي به الغرماء، أما إذا لم يرض الغرماء، فإنه يبيع مال المدين، ويؤدي للغرماء حقوقهم بثمنه[٣].

ـ **إقرار المفلس**: إن أقر المفلس بمال، فإما أن يكون أقر لغير الغرماء، وإما أن يكون لهم، وإما أن يضيف إقراره، إلى ما قبل الحجر، كأن يقول: لقد اشتريت من فلان كذا بالدين، قبل أن يحجر عليّ، وإما أن يضيفه إلى ما بعد الحجر.

فالشافعية ذهبوا، في الأظهر عندهم، إلى أن إقرار المفلس مقبول في حق غرمائه، إن أسنده إلى ما قبل الحجر عليه، أو أطلق الإقرار، بأن قال: لفلان عليّ كذا، لا إن أضافه إلى ما بعد الحجر، لأن الممنوع بالحجر، إنما هو التصرف بالمال الذي يملكه، والإقرار ليس تصرفاً، ولكنه عبارة، أو قول، والحجر لا يسلب العبارة عن المحجور عليه.

ومقابل الأظهر، أنه لا يقبل إقراره، لأنه ربما واطأ المقر له، وهذا رأي الحنفية والحنابلة[٤].

---

(١) كشاف القناع ٣/ ٤٣٣، ٣٣٤.

(٢) الشرح الكبير ٣/ ٢٧٠، الشرح الصغير ٣/ ٣٥٨، مغني المحتاج ٢/ ١٥٤، كشاف القناع ٣/ ٣٣٤.

(٣) مغني المحتاج ٢/ ١٥١.

(٤) نهاية المحتاج: ٤/ ٣١٧، البناية شرح الهداية ١٠/ ١٣٨، الفتاوى الهندية ٥/ ٦٢، المغني ٤/ ٥٣١.

وقال المالكية: يقبل إقرار المدين بدين في ذمته، لمن لا يتهم عليه كابن وأخ، وزوجة، بشرط أن يكون ذلك بالمجلس الذي حكم عليه فيه بالإفلاس، أو قرب هذا المجلس بالعرف، إن كان ثبت عليه الدين، الذي حجر عليه بسببه بإقراره، لا ببينة، فإن كان ثبت عليه ببينة؛ لم يقبل إقراره لغيرهم، بشرط أن يكون الدين مستغرقاً لما بين يديه، ولم تتقدم معاملته للمقرّ له، وإلا فإن كان الدين الذي ثبت عليه بالبينة، لا يستغرق ما بيده، أو علم تقدم معاملة للمقر له، قُبِلَ إقرارُه. ويقبل إقراره في ذمته، إن كان ثبت ببينة، أو كان أقر بعد المجلس، الذي حكم بإفلاسه فيه بمدة طويلة عرفاً، إذا كان أقر لمن لا يتهم عليه[1].

سفر المدين المفلس: ذهب المالكية والحنابلة إلى أن المدين يمنع من السفر إذا حل دينه، أو كان دينه يحل في غيبته، وقال المالكية: يمنع من السفر، ولو كان الدين أقل من ماله، إذا لم يكن قد وكّل من يوفي عنه دينه في غيبته، لأن في سفره ضرراً على الدائن، إذ فيه تأخير حقه.

والشافعي ﷺ لا يمنع من ذلك بحال، ما دام الدين مؤجلاً، ولو كان السفر مَخوفاً، كالجهاد، ولو كان الأجل قريباً، لأنه لا مطالبة به في الحال، حتى إنه لا يطالب المدين بكفيل، ولا رهن، لأن صاحب الدين هو الذي قصّر، حيث رضي بالتأجيل من غير رهن، ولا كفيل[2].

* * *

---

(١) حاشية الصاوي مع الشرح الصغير ٣/ ٣٤٧.

(٢) الشرح الصغير ٣/ ٣٤٨، مغني المحتاج ٢/ ١٥٧، المغني ٤/ ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

المبحث الثاني
الحجر بالسفه

تعريف السفه: لغة: السَّفه والسَّفاهة، ضد الحِلْم، وأصل السفه، الخفة والطيش والحركة والاضطراب، يقال: تَسفَّهت الريح، أي مالت واضطربت، ويقال: ثوب سفيه، أي خفيف النسج، رديئه، ويقال: سفه فلان رأيه، إذا جهله، وكان رأيه مضطرباً لا استقامة له. ويقال للمهلهل الرأي في المال، الذي لا يحسن الأخذ لنفسه، ولا الإعطاء منها: سفيه، تشبيهاً له بالثوب السفيه، أي الخفيف النسج(١).

اصطلاحاً: لم يتفق الفقهاء على تعريف واحد دقيق، ومفصل للسفه؛ نظراً لاختلاف شروطه عند كل فريق، ولكن يمكن أن يستخلص من الشروط التي وضعوها للسفيه، الذي يحجر عليه: أنه ـ أي السفيه ـ «هو الذي يبذر ماله، أي ينفقه في غير موضعه الصحيح، على خلاف مقتضى الشرع، والحكمة»، كأن ينفقه في المحرمات، مثل القمار والخمر ونحو ذلك، أو أن يتصرف في ماله بالبيع والشراء، ويغبن فيها غبناً فاحشاً، دون فائدة(٢).

حكم الحجر بسبب السفه:

لقد اشترط الله ﷻ اختبار اليتامى، وإيناس الرشد منهم، أي أن يُحَسَّ ويُعلم منهم الرشدُ، حتى تدفع إليهم أموالهم. وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا

---

(١) القاموس المحيط، لسان العرب، الصحاح للجوهري، أساس البلاغة مادة (سفه)، الجامع لأحكام القرآن القرطبي ٣/ ٢٤٩.

(٢) بدائع الصنائع ٧/ ١٦٩، تبيين الحقائق: ٥/ ١٩٥، الشرح الكبير للدردير ٣/ ٢٩٦، الشرح الصغير ٣/ ٣٨٧، مغني المحتاج ٢/ ١٦٨، كشاف القناع ٣/ ٤٤٥.

بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[النساء: ٦] واختلف العلماء في معنى الرشد، فقال ابن عباس والسدي والثوري: إن معنى ﴿رُشْدًا﴾ أي صلاحاً في العقل، وحفظ المال. وقال الحسن وقتادة وغيرهما: صلاحاً في العقل والدين، وهو قول الشافعي رحمه الله. وقال مجاهد والشعبي: هو العقل[١].

وجماهير العلماء والفقهاء، على أن الرشد لا يكون إلا بعد البلوغ، فإذا بدت منه علامات الرشد قبل البلوغ، لم يدفع إليه ماله، وكذلك لا يدفع إليه ماله، إذا بلغ، ولم يكن راشداً، فإذا رشد رفع عنه الحجر، وإن عاد سفيهاً، عاد الحجر عليه[٢].

ولا يرى أبو حنيفة الحجر على البالغ العاقل، لا لسفه ولا لتبذير، ولا لدين وإفلاس، وإن حجر عليه القاضي، وأقرّ بدين أو تصرف في ماله، ببيع أو هبة، أو غير ذلك جاز تصرفه. وإن لم يؤنس منه رشد، حيل بينه وبين ماله، ولكنه مع ذلك، إن أقرّ لأحد بمال، كان إقراره معتبراً، وإن باع ماله جاز. وإنما يمنع من ماله، ما لم يبلغ خمسة وعشرين عاماً، فإذا بلغها؛ دفع إليه، وإن لم يؤنس منه رشد. وهذا قول عبيدالله بن الحسن العنبري، والنخعي ومحمد بن سيرين والحسن[٣]. وقد احتج كل فريق على ما ذهب إليه بأدلة، أذكرها فيما يلي مع مناقشتها، وترجيح ما أراه أقرب إلى الصواب في نظري.

أولاً ـ أدلة أبي حنيفة، ومن معه ﷺ:

١ ـ استدلوا بآية المداينة وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٦/ ٣٣٩، أحكام القرآن، للجصاص ٢/ ٦٣، الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ٥/ ٢٦.

(٢) نتائج الأفكار لقاضي زاده ٩/ ٢٦٠، نهاية المحتاج ٤/ ٣٦٥، كشاف القناع ٣/ ٤٥٢.

(٣) أحكام القرآن الجصاص ١/ ٤٨٩.

بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ . . . فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ﴾[البقرة: ٢٨٢] قالوا: المقصود بمن عليه الحق، هو المذكور في أول الآية، وهو قوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم﴾ فقد أجاز الله ﷻ مداينته، وتصرُّفه. ولو كان محجوراً عليه لما جازت مداينته. ومعنى «سفيهاً» في الآية الكريمة، أي جاهلاً بإملاء الشروط بشكل مفصل، حتى يحفظ بها حقه، وإن كان عاقلاً مميزاً، غير مبذر، ولا مفسد، لأن لتوثيق الدين بالكتابة أصولاً وشروطاً، ليس كل أحد يحسنها، قالوا: ولهذا، فإن قوله تعالى: ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ﴾ معناه ولي الحق، فأجازت الآية لولي الحق، أن يمليه، حتى يقرّ به السفيه، الذي عليه الحق.

ومن جهة أخرى، فإن ولي المحجور عليه، لا يملك أن يقرّ عليه بالدين، في قول أحد من أهل العلم، والقاضي هو الذي يملك أن يبيع عليه ويشتري، دون وليه، فدل على أنه ليس المراد بـ ﴿وَلِيُّهُۥ﴾، في الآية الكريمة، ولي السفيه، وإنما المراد، ولي الدين، وقد روي ذلك عن الربيع بن أنس، وقاله الفراء أيضاً(١).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[النساء: ٦].

فقد اختلف العلماء في المقصود بالرشد في هذه الآية الكريمة، فروي عن ابن عباس والسدي: أنه الصلاح في العقل وحفظ المال. وقال الحسن وقتادة: الصلاح في العقل والدين، وقال النخعي ومجاهد وأبو حنيفة: المقصود بالرشد، هو العقل، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ﴿ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾

(١) المرجع السابق ١/ ٤٨٨.

أي إذا أدرك بحلم وعقل ووقار. والآية إنما اشترطت رشداً منكوراً، ولم تشترط سائر ضروب الرشد، لأن كلمة ﴿رُشْدًا﴾ نكرة في سياق الإثبات، والنكرة في سياق الإثبات لا تعم، فاقتضى ذلك، أن حصول الرشد له، بوجود العقل، يكون موجباً لدفع المال إليه، ومانعاً من الحجر عليه[١].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا۟﴾[النساء: ٦] قالوا: البدار هو المبادرة، والمبادرة، الإسراع في الشيء، فتقدير الآية، النهي عن الإسراع في أكل أموال اليتامى، مبادرة أن يكبروا، فيطالبوا بأموالهم. وهذه الآية الكريمة، أفادت معنى جديداً، زائداً، على ما في الآية السابقة، التي اشترطت العقل، وإيناس الرشد بعد البلوغ، والمعنى الجديد هو، أنه إذا صار في حد الكبر، استحق أن يدفع إليه ماله؛ إذا كان عاقلاً، من غير إيناس الرشد؛ لأنه إنما شرط إيناس الرشد بعد البلوغ. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا۟﴾ أفاد أنه، لا يجوز إمساك ماله، إذا صار في حد الكبر، وإلا، لما كان لذكر الكبر في الآية فائدة، سوى تأكيد ما ذكرته الآيات الأخرى، ـ وكما هو معلوم فإن التأسيس مقدم على التأكيد ـ لأن الوالي هو الذي يستحق ماله قبل الكبر وبعده.

وقد حدّد أبو حنيفة رحمه اللّه، الكبر بخمس وعشرين سنة، لأن الإنسان إذا بلغ هذه السن أمكن أن يصبح جَداً، ومحال أن يكون جَداً، ثم لا يكون في حد الكبار. ثم إن مَنْع السفيه من ماله، للتأديب، ولا يتأدب بعد هذا السن غالباً، فلا فائدة في المنع[٢].

٤ ـ استدل أبو حنيفة رحمه اللّه، بعموم آيات الكفارات، من الظهار والقتل

---

(١) أحكام القرآن: للجصاص: ٢/ ٦٣، المبسوط للسرخسي ٢٤/ ١٦٢.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٦٣ ـ ٦٤، المبسوط ٢٤/ ١٥٩.

وغيرها، وقال: قد أوجب الله ﷻ في هذه الآيات، الكفارات على كل من وجد منه سببها شرعاً، ولم يفرق بين سفيه، وغير سفيه، مع أن اختيار أسباب هذه الكفارات ـ اختياراً ـ سفه، فكان ذلك دليلاً، على أن السفيه، يتصور منه السبب الموجب لاستحقاق المال، ومن لازم هذا، أن لا يمنع من أداء ما أوجبه الشرع عليه، وإذا كان الأمر كذلك، فلا فائدة في الحجر، لأن بإمكان المحجور عليه، أن يبدد أمواله، بارتكاب أسباب الكفارات، فلا يكون في الحجر، فائدة تذكر[١].

٥ ـ الحديث الذي رواه أصحاب السنن[٢] عن أنس ﷺ: «أن رجلاً كان في عقدته ضعف، كان يبايع، وأن أهله أتوا النبي ﷺ، فقالوا: يا نبي الله، احجر عليه، فدعاه نبي الله ﷺ، فنهاه. فقال: يا نبي الله، إني لا أصبر عن البيع، قال: **إذا بعت فقل: لا خلابة**» هذه رواية النسائي، وفي رواية عند أبي داود: «فقال رسول الله ﷺ: إن كنت غير تارك البيع، فقل: ها، وها، ولا خلابة».

وعند البخاري من رواية ابن عمر رضي الله عنهما: «أن رجلاً ذكر

(١) المرجع السابق ٢٤/ ١٥٩.

(٢) سنن النسائي، كتاب البيوع، باب الخديعة في البيع، رقم /٤٤٩٦/ ج٧/ ٢٨٩.

مختصر سنن أبي داود، كتاب البيوع والإجارات، باب: في الرجل يقول في البيع: «لا خلابة»، رقم/ ٣٣٥٧/ ج٥/ ١٤١.

ـ سنن الترمذي مع تحفة الأحوذي، كتاب البيوع، باب ما جاء فيمن يخدع في البيوع، رقم/١٢٦٨/ ج٤/ ٣٧٩. قال الترمذي: حسن صحيح غريب.

ـ ابن ماجه كتاب الأحكام، باب الحجر على من يفسد ماله، رقم /٢٣٥٤/ ج٣/ ١١٣.

للنبي ﷺ أنه يخدع في البيوع، فقال: «**إذا بايعت، فقل: لا خلابة**»[(١)].

ففي هذين الحديثين الشريفين، تصريح بأن الرجل كان في عقدته ضعف، وأنه كان يُخدع في البيوع، وقد كان يُغبن غبناً فاحشاً، إلى درجة أن أهله اضطروا إلى أن يسألوا النبي ﷺ أن يحجر عليه، ومع ذلك، فإن النبي ﷺ لم يحجر عليه، ولم يمنعه من التصرف، ولو كان الحجر واجباً، لما تركه النبي ﷺ يبيع، وهو مستحقٌّ المنعَ منه، لا سيما، وقد طلب أهله ذلك، وقد اكتفى النبي ﷺ بنهيه عن البيع أولاً، ولكن، على جهة النصح لا الإلزام، ولو أن الحجر كان واجباً، لما أزيل عنه بقوله: «لا أصبر عن البيع»، إذ لم يقل أحد إن فقدان الصبر عن البيع يرفع الحجر[(٢)].

٦ ـ إن الجميع ـ حتى القائلين بالحجر ـ متفقون على أن السفيه، يقبل إقراره على نفسه بالأسباب الموجبة للعقوبة، كالحد، والقصاص، مع أن ذلك يسقط بالشبهة، فوجب أن يكون إقراره بحقوق الآدميين، التي لا تسقطها الشبهة أولى. وكذلك، فإن الحجر، لو جاز لمصلحته، فالحجر عليه في مثل هذه الإقرارات أولى، من أجل دفع الضرر عن نفسه وماله.

فلما لم ينظر، في مثل هذه الحالات، إلى مصلحته، مع أنها تتعلق بالنفس، فلأنْ لا يحجر عليه لمصلحة المال أولى[(٣)].

٧ ـ كل الذين قالوا بوجوب الحجر على السفيه ـ ما عدا محمداً بن

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري. كتاب البيوع، باب: ما يكره من الخداع في البيع، رقم /٢١١٧/، ج٤/ ٤٢٣.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ١/ ٤٩١.

(٣) أحكام القرآن: الجصاص: ١/ ٤٩٢، المبسوط ٢٤/ ١٦٠.

الحسن ـ يقولون: إن أثر الحجر إنما يتجه إلى ما بعد الحجر، من الإقرارات، والتصرفات، فيبطلها، أما ما عقده، قبل حجر القاضي، من العقود، وما أقر به، فلا يبطل منها شيء، وهذا يعني، أن القاضي، كأنما يقول للمحجور عليه: «قد أبطلت كل ما تعقده، أو تقر به في المستقبل» وهذا لا يصح، لأنه، لا يجوز فسخ عقد لم يوجد بعد، وهذا كمن يقول لرجل: كل بيع بعتنيه، وعقد عاقدتنيه، فقد فسخته[1].

٨ ـ إنما يجوز دفع الضرر عن الإنسان، بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى إلحاق ضرر أعظم به. وفي الحجر عليه، ومنعه من التصرف في ماله، إهدار لأهليته، وهو إلحاق له بالبهائم، والمجانين، فيكون الضرر في هذا أعظم من مصلحة المحافظة على ماله، لأن الآدمي، إنما يباين البهائم باعتبار قوله في التصرفات، والاعتداد به، أما منعه من المال، فهو يكون بطريق العقوبة، زجراً له عن التبذير، والعقوبات مشروعة، بالأسباب الحسية، وأما إهدار القول في التصرفات فمعنى حكمي[2].

ثانياً ـ أدلة الجمهور:

١ ـ استدل الجمهور بنفس الآية التي استدل بها أبو حنيفة ومن معه، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ﴾[البقرة: ٢٨٢].

قال الجمهور: إن الآية الكريمة أثبتت الولاية على السفيه، والضعيف، والذي لا يستطيع أن يمل، وأمرت وليه أن يملي عنه، لأن الشارع أقام الولي مقام

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ١/ ٤٩٣.

(٢) المبسوط للسرخسي ٢٤/ ١٦٠.

المولى عليه، فيما لا غناء به عنه، من ماله، فدلّ هنا على أن السفيه ممنوع من التصرف. وهذا هو الحجر[(١)].

٢ ـ استدل الجمهور بقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[النساء: ٦].

وجه الدليل: أن الله ﷻ، علّق وجوب دفع مال اليتيم إليه، بشرطين: هما البلوغ والرشد. فاقتضى أن لا يدفع إليهم أموالهم، قبل وجود هذين الشرطين، لأن الحكم المعلق على شرطين، لا يثبت بدونهما ولا بأحدهما[(٢)].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾[النساء: ٥].

قالوا: المراد بالسفهاء هنا الكبار البالغون، لأن السفه اسم ذم، ولا يذم الإنسان، على ما لم يكتسبه، والذي لم يبلغ رُفع القلم عنه، فلا يذم، نقل هذا القرطبي عن الإمام الخطابي رحمهما الله، وقد نهى الله ﷻ الأولياء، من إعطاء السفهاء أموالهم، حتى لا يبددوها، ويقعوا في ضيق، ويصبحوا عالة، وهذا يدل على منعهم من التصرف لأنه إذا أبيح لهم، أن يتصرفوا، فإن ذلك سيؤدي إلى إتلاف أموالهم، فلا تكون هناك فائدة، في منع المال عنهم. فتحصين أموالهم لا يتم إلا بالمنع المادي، أي بعدم تسليمه إليهم، وبالمنع المعنوي، أي بعدم تجويز تصرفهم فيه، وهذا هو الحجر[(٣)].

---

(١) الأم للشافعي: ٣/ ٢٥١، الحاوي الكبير للماوردي ٦/ ٣٤١، المغني لابن قدامة ٤/ ٥٥٥.

(٢) الأم: للشافعي ٣/ ٢٤٧، ٢٥١، الحاوي الكبير للماوردي ٦/ ٣٤١، أحكام القرآن لابن عربي ١/ ٤١٩، المغني لابن قدامة ٤/ ٥٥٥.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي ٥/ ٢١، الفقه الإسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي ٦/ ٤٤٩٢.

٤ ـ الحديث الذي رواه أصحاب السنن، عن أنس ﷺ: «أن رجلاً كان في عقدته ضعف، وكان يبايع، وأن أهله أتوا النبي ﷺ، فقال: «إذا بايعت فقل: هاء، وهاء، ولا خلابة»[١].

وجه الاستدلال: أن أهل ذلك الرجل، الذي كان في عقدته ضعف، طلبوا من النبي ﷺ، أن يحجر عليه، فلم ينكر عليهم، ولو كان الحجر على الحر البالغ غير جائز، لأنكر عليهم رسول اللّه ﷺ طلبهم ذلك[٢].

٥ ـ ما أخرجه البيهقي في السنن الكبرى[٣]، وهو أنه: «ابتاع عبدالله بن جعفر بيعاً، فقال علي ﷺ: لآتين عثمان، فلأحجرن عليك، فأعلم بذلك ابنُ جعفر الزبيرَ، فقال الزبير: أنا شريكك في بيعك. فأتى علي عثمان، فقال: احجر على هذا. فقال الزبير: أنا شريكه، فقال عثمان: كيف أحجر على رجل شريكه الزبير؟! فعلي ﷺ، ما كان ليطلب الحجر، لولا أنه كان يرى جوازه، وكذلك، كان الزبير يرى جوازه، ولو أن الحجر لم يكن جائزاً، لما سعى في دفعه عن عبدالله بن جعفر، بمشاركته، بل، لاستعاض عن مشاركته، بالإنكار على علي ﷺ، ولقال له: كيف تحجر على حر بالغ؟

وعثمان ﷺ، كذلك، كان يرى جواز الحجر، بدليل أنه لم يقل: إن الحجر غير جائز، ولكنه امتنع عن الحجر، واعتذر بقوله: كيف أحجر على رجل شريكه الزبير؟ فالذي منعه من إلقاء الحجر على ابن جعفر، أن الزبير اشترك معه في بيعته، والزبير كان مشهوراً بإصلاح المال، وحسن التصرف فيه، فكان اشتراكه

---

(١) سبق تخريجه ص: ٢٧٣.

(٢) الحاوي الكبير ٦/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦، تحفة الأحوذي: المباركفوري ٤/ ٣٨٠.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحجر، باب الحجر على البالغين بالسفه، رقم /١١١١٨/ ج٦/ ٦١.

شبهة، تنفي استحقاق الحجر. ثم إن أحداً من الصحابة ﷺ، لم يعترض عليهم، فكان إجماعاً منهم، على جواز الحجر[١].

٦ ـ أخرج البيهقي في السنن الكبرى[٢] عن عبدالله بن الزبير، أنه لما بلغه عن عائشة رضي اللّه عنها، أنها تبذر مالها في العطايا والصلات والصدقات، فقال: لتنتهين عائشة أو لأحجرن عليها. فبلغ ذلك عائشة، فحلفت أن لا تكلمه، حتى ركب إليها، فاعتذر لها، وكفرّت عن يمينها، وكلمته». فهذا يدل على أن الحجر كان مشهوراً، فيما بين الصحابة، وإن كان ابن الزبير وهم في موجِبه، لأن صرف المال في القُرَب، لا يوجب الحجر[٣].

٧ ـ قال الجمهور: لقد ثبت أن النبي ﷺ حجر على معاذ بدينه، فلما أوقع الحجر لحق الغير، كان إيقاعه من أجل مصلحة نفسه أولى بالجواز[٤].

المناقشة:

أولاً ـ مناقشة أدلة الحنفية:

١ ـ رد الجمهور دليل أبي حنيفة الأول، فقالوا: لا نسلّم أن المقصود بـ ﴿وَلِيُّهُۥ﴾ في قوله تعالى: ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ﴾[البقرة: ٢٨٢] هو ولي الدين، أو صاحب الدين، كما ادّعيتم، وإنما المقصود، ولي الذي عليه الحق، لأن تقدير الآية: فليملل ولي الذي عليه الحق، وذلك، أن الآية، بينت ـ أولاً ـ

(١) الأم ٣/ ٢٥٣، الحاوي الكبير ٦/ ٣٤١، ٣٥٦، الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٢.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الحجر، باب الحجر على البالغين بالسفه، رقم/١١١١٩/ ج٦/ ٦١.

(٣) الحاوي الكبير ٦/ ٣٥٦.

(٤) المرجع السابق ٦/ ٣٤١.

القاعدة العامة، وهي: أن الذي عليه الحق، هو الذي يملي على الكاتب وثيقة الدين، حتى يكون ذلك، إقرارٌ منه، بما في الوثيقة، فتكون حجة عليه، ثم إن الآية الكريمة، انتقلت بعد تقرير الأصل العام، إلى بيان أن هناك بعض الحالات مستثناة من هذا الأصل العام، وهي، عندما يكون إنسان ما سفيهاً، أو ضعيفاً، أو عاجزاً عن الإملاء، ويحتاج إلى استدانة شيء من المال، فإن هؤلاء ممنوعون من إبرام العقود، وإقرارُهم على أنفسهم بالمال غير مقبول، فالسبيل الشرعي لحصولهم على حاجتهم، من طريق الدين، وضمان حق الدائنين، هو أن يقوم عنهم أولياؤهم بالاستدانة لهم، ومن ثم، أن يقوم هؤلاء الأولياء، بإملاء وثيقة الدين على الكاتب. فالظاهر إذن، أن الضمير في ﴿وَلِيُّهُۥ﴾ يعود إلى الذي عليه الحق، لأنه صاحب الولي عند الإطلاق، حيث يقال: ولي السفيه، وولي الضعيف، ولا يقال: ولي الحق، وإنما يقال: صاحب الحق، فالذي عليه الحق ـ وهو المحجور عليه يملي ـ ولكن بواسطة وليه، أي وليه يملي عنه، ولا يقال إن هذا إقرار بمال على المحجور عليه، ومن ثم فهو غير جائز؛ لأنه لا يصح إقرار الولي على القاصر، والمحجور عليه بمال. لأننا نقول: إن إقرار الولي، يقبل فيما تولاه هو، من عقود البيع والشراء، ونحو ذلك للمحجور عليه، فيقر الولي بالبيع وبالشراء، وقبض الثمن، وبصفات العقد، وحلول أجله، وتأجيله، وثبوت الخيار، لأنه هو الذي أبرم ذلك، فإقراره على فعل نفسه، وهو إقرار عن المحجور عليه، وليس إقراراً عليه[1].

٢ ـ قول الحنفية: إن الآية ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾[النساء: ٦] ذكر فيها لفظ الرشد منكوراً، والنكرة في سياق الإثبات لا تعم، فلذلك يكتفى بحصول رشد ما، حتى يدفع إليه ماله، أجاب عنه الجمهور: بأن الرشد، من الأمور العقلية المحضة،

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٦/ ٣٦١، أحكام القرآن لابن عربي ١/ ٣٣١ ـ ٣٣٢.

والمواهي العقلية لا تتعدّد، ولا أفراد لها، وإنما أفرادها اعتبارية، فهي تتعدد باعتبار المحال، أو تعدد المتعلّقات، فرشد زيد، غير رشد عمرو، والرشد في الدين، غير الرشد في المال، وهما غير الرشد في سياسة الأمة.

ألا ترى أن اللّه ﷻ، قال عن فرعون: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾[هود: ٩٧] وقصد به عدم الرشد في الدِّين، والدعوة إلى الحق، وسياسة الأمة، وإلا، فإنه لم يكن غير رشيد في سياسة المال. إذن، فقول الجصاص: إن اللّه اشترط رشداً ما، وهو صادق بالعقل، والنكرة في سياق الإثبات، لا تعم، وهْمٌ، لأن العموم في المواهي العقلية غير ممكن، لأنه لا أفراد لها(١).

ويؤيد هذا: أن لفظ ﴿رُشۡدٗا﴾ لفظ مشترك كما ذكر الجصاص نفسه(٢)، ومذهب الحنفية في المشترك، أنه ليس عاماً، ولا هو حقيقة في جميع أفراده، بل هو حقيقة في فرد واحد منها، مجاز في الباقي، ولا يجوز أن يراد به بإطلاق واحد، سوى معنى واحد من معانيه، لأنه لا يجوز استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز في وقت واحد(٣). ولذلك، فإن حكم اللفظ المشترك هو، أن يتوقف فيه، وأن لا يحمل على أحد معانيه خاصة، إلا بقرينة، ولم يقل الحنفية، أنه يجوز أن يحمل على أي معنى من معانيه، وبدون قرينة، ولذلك، فإن حمل الحنفية ﴿رُشۡدٗا﴾ على مجرد العقل، لا دليل عليه، إذ لا قرينة ترجح ذلك، وإنما القرينه ـ هنا ـ ترجح أن حمل المراد بـ ﴿رُشۡدٗا﴾ على مجرد العقل لا دليل عليه، إذ لا قرينة ترجح ذلك، وإنما القرينه ـ هنا ـ ترجح أن المراد بـ ﴿رُشۡدٗا﴾ هو حسن التصرف في المال، لأن الآية الكريمة، تتحدث عن الشروط التي لا بد من

---

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور ٤/ ٣٣.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ١/ ٤٨٩.

(٣) التوضيح لمتن التنقيح: لصدر الشريعة مع شرحه التلويح للسعد التفتازاني ١/ ١٢١ ـ ١٢٢.

توفرها في المحجور عليه، حتى يدفع إليه ماله.

وبعد هذا نقول: إن ماهية الرشد، هي: «انتظام الفكر، وصدور الأفعال على نحوه، بانتظام»، وإنما نكّر في الآية الكريمة، لأنه أريد به تنكير النوعية، أي، إن آنستم منهم نوعاً معيناً من الرشد. وقد علمنا أن المراد بالرشد هنا، إنما هو الرشد في التصرف المالي، ذلك أن الآية تتحدث عن الشروط، التي يجب توفرها في المحجور عليه، حتى يدفع إليه ماله، ونوع الرشد الذي يناسب وجوب دفع المال بوجوده، لصاحب المال المحجور عليه، لأجل إساءته في التصرف في ماله، هو الرشد المالي، الذي هو حسن التصرف في المال[١].

ثم إننا، إذا قلنا: إنه يكتفى بحصول مطلق الرشد، وأي نوع من أنواعه، فإن هذا يستلزم أن نقول، إن المحجور عليه إن تلفظ بكلمة الشهادة، أو أماط الأذى عن الطريق، أنه يجب أن يدفع إليه ماله، لكون التلفظ بكلمة الشهادة رشداً، وإماطة الأذى أيضاً رشداً، وهذا لم يقل به أحد، فدل على أن المقصود بتنكير ﴿رُشْدًا﴾ليس إرادة مطلق الرشد، ولكن المراد، نوعية معينة من الرشد، هي التي تناسب موضوع الآية التي سيقت، لبيان متى يدفع مال السفيه المحجور عليه، إليه[٢].

ـ ثم إن ما زعمه الحنفية من أن المراد بالسفيه، هو الذي يعجز عن إملال وثيقة الدين، مردود، قال ابن سيده[٣]: «وهذا ـ أي تفسير السفيه بما ذكر ـ خطأ، لأنه قد قال بعد هذا: «أو لا يستطيع أن يملّ هو»، وإذا حملنا قوله تعالى: «سفيهاً»

(١) التحرير والتنوير للعلامة ابن عاشور ٤/ ٣٣.

(٢) الحاوي الكبير ٦/ ٣٤٩.

(٣) لسان العرب: مادة (سفه).

على أنه العاجز عن إملاء وثيقة الدين، لحصل تكرار، وكان أحد الكلامين فَضْلة، وهو غير جائز في كلام البلغاء والحكماء، فكيف بكلام أحكم الحاكمين؟.

٣ ـ أجاب الجمهور عن دليل الحنفية الثالث، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا۟﴾[النساء: ٦].

فقالوا: هذه الآية تأكيد لما قرّرته الآية السابقة عليها، من النهي عن أكل أموال اليتامى، فهذه الآية تنهى الأولياء، والأوصياء، عن التفريط بأموال الصغار، مبادرة لكبرهم، لأن الأصل أن الإنسان، إذا بلغ الحلم يكون راشداً، فيجب أن يدفع إليه ماله، ولذا فإن بعض الأولياء، ربما أسرف في الإنفاق من مال مَنْ تحت ولايته، وتوسع في التمتع به، قبل أن يبلغ، ويصبح راشداً؛ فينتزع ماله من الولي أو الوصي، فلا تكون له سبيل إلى التمتع به[1].

والفرق بين الصغر والكبر هو البلوغ، وأما تحديد أبي حنيفة رحمه اللّه للكبر، بخمس وعشرين سنة، فلا دليل عليه. ثم لا تبدو مناسبة بين بلوغ السفيه إلى هذا السن، وبين دفع ماله إليه، لأن أبا حنيفة يتفق مع الجمهور، في أن الصغير يحجر عليه، وأنه يمنع من التصرف في ماله، إذا بلغ المحجور عليه، وكان غير راشد، والمنع من التصرف هو الحجر، وإنما كان ذلك لأجل عدم الرشد، ثم إنه خالف الجمهور، فأوجب دفع المال إلى صاحبه. ولو كان سفيهاً ومبذراً، ولو جمع إلى ذلك الفسق، ومعلوم أن الوصف الذي هو علة لعدم تسليم المال إلى صاحبه وهو «السفه» إذا لم يزُل بتحقق الرشد الحقيقي عملاً، فإن مجرد السن ـ دون تحقق الرشد بشكل فعلي ـ لا أثر له، لأن علة حجز المال عن صاحبه لم تزل، فوجب أن يظل الحكم لوجود علته، وإلا فماذا يغني عن

(١) تفسير الكشاف: للزمخشري ٢/ ٢٤.

السفيه، إذا كان جَداً، إذا كان غير ذي جد، أي بخت وطالع حسن؟(١).

ـ ثم إن قوله تعالى: ﴿أَن يَكۡبَرُواْ﴾ ذكر فيه الكبر مطلقاً، وفي الآية السابقة ذكر مقيداً، ومقتضى القواعد الأصولية، هو أن يحمل المطلق على المقيد، فوجب أن يفهم الكبر في هذه الآية، في ضوء الآية السابقة، وخصوصاً، أن الآيتين واردتان في موضوع واحد، هوالعناية بمال اليتيم، وبيان أوان وجوب دفعه إليه.

ـ ثم إن مما يقوّي ضرورة فهم هذه الآية الثانية، في ضوء الآية السابقة، أن الآية السابقة أقوى من الآية الثانية، من حيث قوة الدلالة على الحكم، ذلك، أن الآية السابقة تدل بنظمها، على أن المال لا يسلم إلى الصغير إلا بالبلوغ والرشد، ثم إن الآية سيقت أصالة لهذا المعنى، وهذا ما يسمى عندهم بعبارة النص، وهو أعلى رتبة من مراتب القوة في دلالات الألفاظ على المعاني.

أما الآية الثانية: فإننا إذا سلمنا، أن فهم أبي حنيفة لها صحيح، وأنه يفهم من نظمها أن المقصود بالكبر، هو بلوغ سن الأجداد، فإن الآية لم تُسَق لبيان هذا المعنى، ولكنها سيقت للنهي عن أكل أموال اليتامى، وهذا النوع من الدلالة، هو ما اصطلح الحنفية على تسميته بإشارة النص، ولما كانت عبارة النص، أشد قوة من إشارة النص، كانت العبارة محكّمة في الإشارة، ومقدمة عليها(٢).

٤ ـ أما استدلال الحنفية بعموم آيات الكفارات والظهار وغيرها، فجواب الجمهور عنه هو: إننا لا نقول: إن من حنث في يمين، أو عاد في الظهار، أن

(١) أحكام القرآن لابن عربي ١/ ٤٢٠.

(٢) التلويح على التوضيح: التفتازاني: ١/ ٢٤٢، ٢٤٣.

الكفارة الواجبة عليه، هي دفع المال، بل إننا نقول: إنه إذا أعتق، أو أطعم، فإن ذلك لا يجزيه، لأنه ممنوع من ماله، وهذا رأي الشافعية والحنابلة[١]، بل إنه يتحلل من يمينه، ويكفر بالصيام.

ثم إنه يمكن أن يقال: إن الحنث في اليمين، والعود في الظهار ليس أيّ منهما من التصرفات المالية في الأصل، وليس له تعلق بالمال الذي حجر عليه من أجله، ولكن المال يدخل فيه تبعاً ـ إن قلنا إن الكفارة تجزيه إن كانت مالاً ـ عند مخالفة مقتضى اليمين كفارة للحنث. أما التصرفات المالية، كالبيع، والشراء والهبة ونحو ذلك، فهي تصرفات مالية تتعلق بالمال مباشرة، ففارقت اليمين والظهار من هذا الوجه[٢].

ثم إن النظر في اليمين لا يكون إلى المال، ولكن يكون إلى ما هو أعظم من المال، وهو الحرمة، والعقوبة التي تترتب على الحنث في اليمين، وهذا خطره أعظم بكثير، من الخسارة التي تحل في المال بسببها، فلا تكاد تذكر أهمية للمال إلى جانبها.

ثم إن السفه، ليس له دور يذكر، في حمل صاحبه على ارتكاب موجب كفارة، بل إن السفهاء وغيرهم، يكادون يكونون سواء في ارتكاب موجبات الكفارات. ثم إنه إنما يحجر على السفيه في المال، لأنه يغبن في تصرفاته المالية، بسبب جهله بكون العقد الذي يبرمه، هل هو مصلحة أو هو مفسدة؟ فيلتبس عليه الأمر ويخطىء في التقدير، ويظن ما فيه مفسدة، مصلحة، فهذا وارد في التصرف في المال لأنه يحتمل الأمرين. المصلحة، والمفسدة، أما موجب

---

(١) مغني المحتاج ٢/ ١٧١، الحاوي الكبير ٦/ ٣٦٢؛ المغني لابن قدامة ٤/ ٥٧٣، ٥٧٤.

(٢) مغني المحتاج ٢/ ١٧٢.

الكفارة، فهو ضرر محض، لا يجهله أحد، سفيهاً كان أو غير سفيه.

٥ ـ حديث الرجل الذي كان يغبن في البياعات وهو حبان بن منقذ كما سيرد معنا بعد قليل، فقال له النبي ﷺ: «قل لا خلابة» أجاب عنه الجمهور فقالوا: هو دليل لنا، لأن أهل الرجل طلبوا من النبي ﷺ، أن يحجر عليه، فلم ينكر عليهم ذلك، ولولا أن الحجر على السفيه جائز، لبيّن النبي ﷺ، أن ذلك غير مشروع. ثم إن النبي صلى اله عليه وسلم استجاب لأهل حبان ـ أولاً ـ فنهاه عن البيع، ولكن عندما قال له حبان: لا أصبر عن البيع، ترك الحجر عليه، وأطلق له التصرف، وقال له: «إذا بايعت فقل: لا خلابة».، وأجاب الجصاص عن هذا: بأن الحجر لوكان واجباً؛ لما كان قوله لا أصبر عن البيع، مزيلاً له، فإن أحداً من العلماء، الذين قالوا بالحجر، لم يقل: إن المحجور عليه إذا قال لا أصبر عن البيع، فإن الحجر يرتفع عنه، كما أن الصبي والمجنون إذا قالا: لا نصبر عن البيع، فإن ذلك لا يزيل عنهما الحجر، ولا يقال لهما: إذا بعتما فقولا لا خلابة[1].

ولكن الجمهور أجابوا عن هذا الاعتراض، بأن النبي ﷺ، قد أباح البيع لحبان خاصة، وليس ذلك لغيره، لأن من يخدع في البيوع، ينبغي أن يحجر عليه، ولا سيما إذا كان ذلك الخبل في عقله، وقد ورد ما يدل على خصوصية هذا الأمر بحبان فقط، من ذلك ما أخرجه الدارقطني[2]، بسنده عن محمد بن يحيى بن حبان، قال: «هو جدي منقذ بن عمرو، وكان رجلاً، قد أصابته آمة[3]،

---

(١) أحكام القرآن: الجصاص ١/ ٤٩٢.

(٢) سنن الدار قطني: كتاب البيوع. رقم /٢٢٠/ ج٣/ ٥٥. وينظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/ ٢٥٠.

(٣) أي جراحة بلغت أم الرأس، أي: تبلغ خريطة الدماغ. مغني المحتاج ٤/ ٢٦.

في رأسه، فكسرت لسانه، ونازعته عقله، وكان لا يدع التجارة، ولا يزال يغبن، فأتى رسول اللّه ﷺ، فذكر ذلك له، فقال: «**إذا بايعت فقل لا خلابة، ثم أنت في كل سلعة تبتاعها بالخيار، ثلاث ليال، فإن رضيت فأمسك، وإن سخطت، فارددها على صاحبها**». وقد كان عمرّ طويلاً، فعاش ثلاثين سنة ومائة، وكان في زمن عثمان ﷺ، حين فشا الناس وكثروا، يبتاع البيع في السوق، ويرجع إلى أهله، وقد غبن غبناً قبيحاً، فيلومونه، ويقولون له: تبتاع؟ فيقول: أنا بالخيار، إن رضيت أخذت، وإن سخطت رددت، قد كان رسول اللّه ﷺ جعلني بالخيار ثلاثاً، فيرد السلعة على صاحبها من الغد، وبعد الغد، فيقول: واللّه لا أقبلها، قد أخذت سلعتي وأعطيتني دراهم، قال: فيقول: إن رسول اللّه ﷺ قد جعلني بالخيار ثلاثاً، فكان يمر الرجل، من أصحاب رسول اللّه ﷺ، فيقول للتاجر: ويحك، إنه قد صدق، إن رسول اللّه ﷺ، قد كان جعله بالخيار ثلاثاً».

ومما يؤيد كون هذا حكماً خاصاً بحبان فقط، أن الخلل الذي أصاب عقله، كان بسبب جراحة أصابته في غزاة غزاها مع النبي ﷺ، فكان في هذه الرخصة تطييب لخاطره، وتكريم له، واللّه تعالى أعلم.

٦ ـ قال الجمهور: إنما قبلنا إقرار السفيه، فيما يتعلق ببدنه كالحدود والقصاص، لأنها أمور لم يتعلق الحجر بها، ولم يقع عليها، ولانتفاء التهمة عنه، لأنه إنما يتهم في أنه مقصر في حفظ ماله، ولذلك حجر عليه في المال، فمنع من التصرف فيه، ولم يقبل إقراره أيضاً، إذا كان يوجب عليه مالاً[1].

ثم إنه قد يجاب عن السبب في أن إقرار السفيه بموجب الحد والقصاص يقبل مع أنه أشد، ولا يقبل في المال، مع كونه أخف، بأن بين الأمرين فارقاً،

---

(١) الحاوي الكبير ٦/ ٣٦١.

فإن التعامل بالمال مع السفيه، فيه نوع تقصير ممن عامله، ذلك أن الحكم بالسفه، يستحب أن يشهر بين الناس، ليعلموا به، فيتجنبوا معاملة السفيه، فإذا علم الناس بذلك، ومع ذلك عاملوه، فإن من عامله يكون مقصراً في حفظ ماله، فيضيع ماله عليه، لأن المقصر، هو وحده، يتحمل تبعة تقصيره.

أما الحدود والقصاص، فهي أمور تتعلق بحقوق العباد، وتقع عليهم موجباتها، بدون إرادتهم ولا اختيارهم، إذ لا شك أن أحداً لا يحب أن تقع عليه أذيّة تستوجب الحد على من آذاه، لأن كل إنسان ينأى بنفسه عن المخاطر، ويدفع عن نفسه البلاء، ما وجد إلى ذلك سبيلاً، ولكن الأذى ينحط عليه بدون إرادته، فإذا اعتدى السفيه على شخص ما، فلا يعقل أن يقال: إن السفيه لا تبعة عليه، لأنه سفيه، لأن الحجر إنما ورد على السفيه في خصوص المال، ولأن الاقتصاص منه ليس من قبيل التصرفات المالية، لذا، فإنه حتى وإن عدل عن القصاص إلى الصلح على المال، فإنه يجب أن يخرج ما صولح عليه، أو ما وجب على السفيه من المال من ماله، لأن الصلح على المال فرع القود، الذي يثبت بالإقرار، فيثبت بثبوته، ولأن شأنه كشأن الصبي والمجنون يؤخذ من مالهما إن أتلفا مال غيرهما، وكذلك يدفع الإنسان التعويض، إذا أتلفت دابته مال غيره، وليس هذا على جهة العقوبة، ولا على جهة إجازة التصرف المالي من الصبي والمجنون والدابة في المال، ولكن هذا تسوية حقوقية، وإقامة للعدل، بالتعويض للمعتدى عليه[1].

٧ ـ قالوا: ليس الحجر بمثابة قول القاضي للسفيه: قد أبطلت كل ما تعقده من العقود في المستقبل، حتى يقال: كيف يبطل القاضي عقداً، لم يقع بعد؟ ذلك،

---

(١) ينظر الحاوي الكبير ٦/ ٣٦١.

أن الحجر منع للمحجور عليه من التصرف، أي أن التصرف لا يقع منه صحيحاً أصلاً، أي أنه لا يقع منه عقد، حتى لو أقبل على إبرامه. فالعقد لا يوجد، ومن ثم، فإن القول بفسخه لا يَرِد، لأن الفسخ إنما يكون لعقد وجد وتحقق، لا للمعدوم الذي لم يوجد بعد[١].

٨ ـ ليس في الحجر إضرار بالمحجور عليه، بل فيه رعاية لمصلحته، ودفع للضرر عنه بحفظ ماله من الضياع والتلف، لئلا يقع في الحاجة والفقر، ويصبح عالة على الناس، كما أن فيه رعاية لمصلحة العامة أيضاً، بدفع الضرر عن الذين يعاملون السفيه، لئلا يلحق الضرر بهم في أموالهم، ودفع الضرر واجب شرعاً، لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار» فلذا كان الحجر على السفيه واجباً[٢].

مناقشة أدلة الجمهور:

١ ـ قال الحنفية: ليس المقصود بـ ﴿وَلِيُّهُۥ﴾ ـ في قوله تعالى: ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ﴾[البقرة: ٢٨٢] ـ ولي السفيه، والضعيف، بل المقصود ولي الدين، ولا يجوز أن يكون المراد به ولي السفيه والضعيف والعاجز، أي ولي المحجور عليه، لأنه لا أحد من الفقهاء يجيز لولي المحجور عليه، ولا لأحد أن يقرّ عليه بدين، فعلمنا أن المراد ولي الدين، وقد ذكرنا الجواب عن هذا، فلا نعيد[٣].

ثم إن الجمهور ردوا على الحنفية رداً آخر، فقالوا: إنكم تزعمون أن الآية تأمر ولي الدين، أي صاحب الدين، بإملاء وثيقة الدين، وتنسبون هذا القول إلى

(١) نفس المرجع.

(٢) المرجع السابق، الفقه الإسلامي وأدلته د. وهبة الزحيلي: ٦/ ٤٤٩٢.

(٣) ينظر ص٣٩٠ ـ ٣٩١.

ابن عباس رضي الله عنهما، ونسبة هذا القول إلى ابن عباس لا تصح، والسبب في ذلك ما قاله ابن عطية في تفسيره(١)، قال رحمه الله: «وهذا عندي شيء لا يصح عن ابن عباس، وكيف تشهد البينة على شيء، وتدخل مالاً في ذمة السفيه بإملال الذي له الدين، هذا شيء ليس في الشريعة، والقول ضعيف، إلا أن يريد قائله، أن الذي لا يستطيع أن يملّ بمرضه، إذا كان عاجزاً عن الإملاء فيلملل صاحب الحق بالعدل، فيمنع الذي عجز، فإذا كمل الإملاء أقرّ به، وهذا معنى لم تعن ـ أي لم تتعرض له، ولم تقصده ـ الآية إليه، ولا يصح هذا إلا فيمن لا يستطيع أن يملّ بمرضه فقط». والحق، أن هذا كلام سديد، فإن السفيه، إنما حجر عليه، حماية له من أن يغبنه من يبايعونه، ولم يجعل الإملاء عليه، لأنه غير قادر على حفظ حقه بإملائه، فإذا كلف الدائن بالإملاء، لم يؤمن أن يتلاعب، وأن يزيد في مقدار الدين، وإذا كان إقرار ولي المحجور عيه بدين عليه غير مقبول، فكيف يقبل إملاء الدائن، وهو بمثابة الإقرار على السفيه.

٢ ـ عارض الحنفية دليل الجمهور الثاني، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ﴾[النساء: ٦]، وبقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[النساء: ٢].

فقالوا: المقصود في الآيتين البالغون، فهذان نصان يدلان على وجوب دفع المال إلى صاحبه بعد أن يبلغ، ولكن قام الدليل على منع تسليم ماله إليه، بعد البلوغ، إذا لم يؤنس منه رشد. وما يقرب من البلوغ، هو في معنى البلوغ، فأما إذا بعد عن حالة البلوغ، فإنه يجب أن يدفع ماله إليه، ولما كان أبو حنيفة رحمه الله، حدد البلوغ بثماني عشرة سنة، وقدر المدة القريبة منه بسبع سنوات، لأن أثر الصبا يبقى أثناءها ـ اعتباراً بمدة التمييز في الابتداء ـ فكان مجموعهما

(١) المحرر الوجيز لابن عطية ٢/ ٥٠٦.

خمساً وعشرين سنة، وكان يمكن في هذه السن أن يكون جداً، فقد ابتعد عن البلوغ، وتناهى في الأصلية، لأن فرعه، أي ابنه، أمكن أن يصبح أصلاً أي أباً، ومحال أن يكون جداً، ثم لا يكون قد بلغ الكبر، والآية نصت على أن الإنسان، إذا بلغ الكبر، وجب دفع ماله إليه[1].

وقد مرّ جواب الجمهور على هذا أثناء مناقشة أدلة الحنفية فلا أعيد ما ذكرته هناك. ويقال في الجواب أيضاً، إن العلة التي من أجلها دفع مال السفيه إليه، هي سفهه، وتبديده لماله فإذا كبر الإنسان وبلغ ستين سنة، ولكن العلة ظلت قائمة ومتلبسة به، فإن الحكم ينبغي أن يظل مستمراً، تبعاً لعلته، لأن العلة تستتبع الحكم المبني عليها.

٣ ـ قال الحنفية: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾[النساء: ٥]، خطاب وجه إلى المكلفين، أن لا يدفعوا أموالهم إلى السفهاء، وليس المقصود أن يمتنع المخاطبون من تسليم أموال السفهاء لهم، لأن هذا عدول عن حقيقة اللفظ وظاهره بغير دلالة، ولغير موجب، لأن قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ يشتمل على فريقين من الناس، كل فريق متميّز عن الفريق الآخر، فهناك المخاطبون، وهناك السفهاء المذكورون معهم، فلما قال تعالى: ﴿أَمْوَالَكُمُ﴾ وجب أن ينصرف إلى المخاطبين، ولا يجوز أن ينصرف إلى السفهاء لأنهم غير مخاطبين[2]. وأجاب الجمهور بأن المراد بـ ﴿أَمْوَالَكُمُ﴾ أموال السفهاء، وإنما أضيفت إلى الأولياء لأنهم هم الذين يتصرفون فيها، والدليل على أن المقصود بها، أموال السفهاء، أنه ﷻ أمر بالإنفاق عليهم، وكسوتهم منها، ولا يجب

(١) المبسوط للسرخسي ٢٤/ ١٦٢، ١٦٣.

(٢) أحكام القرآن للجصاص: ١/ ٤٨٨.

الإنفاق عليهم من غير أموالهم(١).

وقد بيّن العلامة الطاهر بن عاشور رحمه الله في تفسيره القيمّ «التحرير والتنوير»(٢)، النكتة في استعمال ضمير المخاطب، بدل ضمير الغائب في قوله تعالى: ﴿أَمْوَٰلَكُمُ﴾ إذ لم يقل: ولا تؤتوا السفهاء أموالهم، وبين رحمه الله دقة مرمى هذا الكلام وعمقه بكلام رائع، أنقله بحروفه، قال: «المراد بالأموال، أموال المحاجير المملوكة لهم، ألا ترى إلى قوله ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾[النساء: ٥]، وأضيفت الأموال إلى المخاطبين بـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ إشارة بديعة، إلى أن المال الرائج بين الناس حق لمالكيه المختصين به في ظاهر الأمر، ولكنه عند التأمل، تلوح فيه حقوق الأمة جمعاء، لأن في حصوله منفعة للأمة كلها، لأن ما في أيدي بعض أفرادها، من الثروة، يعود على الجميع بالصالحة، فمن تلك الأموال ينفق أربابها، ويستأجرون ويشترون ويتصدقون، ثم تورث عنهم إذا ماتوا، فينتقل بذلك من يد إلى غيرها، فينتفع العاجز والعامل والتاجر، والفقير وذو الكفاف، ومتى قلّت الأموال عن أيدي الناس تقاربوا في الحاجة والخصاصة، فأصبحوا في ضنك، وبؤس، واحتاجوا إلى قبيلة، أو أمة أخرى، وذلك من أسباب ابتزاز عزّهم، وامتلاك بلادهم، وتصيير منافعهم لخدمة غيرهم، فلأجل هاته الحكمة، أضاف الله تعالى، الأموال إلى جميع المخاطبين، ليكون لهم الحق في إقامة الأحكام، التي تحفظ الأموال والثروة العامة. وهذه إشارة، لا أحسب أن حكيماً من حكماء الاقتصاد، سبق القرآن إلى بيانها». اهـ.

٤ ـ قالوا: إن السيدة عائشة عندما سمعت أن ابن الزبير رضي الله عنهما،

---

(١) الحاوي الكبير ٦/ ٣٥٥.

(٢) التحرير والتنوير لابن عاشور: ٤/ ٢٥، ٢٦.

عزم أن يحجر عليها، إذا استمرت في إنفاق أموالها في العطايا والصدقات، أنكرت ذلك عليه أشد الإنكار، إلى درجة أنها أقسمت أن لا تكلمه، وهذا يدل أنها ـ رضي اللّه عنها ـ ما كانت ترى الحجر جائزاً، لأن هذا الإنكار الشديد منها، يدل على أنها كانت ترى أن مجرد الاجتهاد في جواز الحجر أمر غير سائغ، ولو كانت المسألة اجتهادية لما أنكرت بهذا الشكل[1].

والجواب عن هذا: إن هذا لا يدل على أنها كانت لا ترى جواز الحجر بإطلاق، ولو كانت ترى ذلك، إذاً، لبينّت أن الحجر لا يجوز، ولكنها غضبت، وأنكرت على ابن الزبير ذلك الإنكار الشديد، من أجل أنه أراد الحجر عليها هي، وهي إنما كانت تنفق مالها في القرب والصدقات، مستجيبة بذلك لما ندب اللّه ﷻ إليه عباده، من الإكثار من التصدق، والتسابق في ذلك. ثم إنها رأت أن صدور هذا الكلام الذي فيه اتهام لها رضي اللّه عنها، من ابن أختها، أمر يتنافى مع ما ينبغي أن يكون عليه من الاحترام والتقدير لها، وخصوصاً أنها كانت تكبره في السن، وتزيد عليه في العلم.

فهي إذن غضبت لأن ابن الزبير أخطأ في تطبيق الحكم، لا لأنها كانت لا ترى الحجر على السفيه، بإطلاق[2].

٥ ـ أما بقية الأدلة، فقد ذكرت ما دار حولها من المناقشات، مع إثبات الردود عنها، فلا أطيل في إعادة ذكرها.

الترجيح:

لعل من الواضح، أن أبا حنيفة رحمه اللّه لم يجز الحجر على السفيه، بسبب

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ١/ ٤٩١.

(٢) الحاوي الكبير ٦/ ٣٥٦.

العموم الذي في الآيات الكريمة، التي تتحدث عن المعاملات والتصرفات المالية، كالبيع والشراء والكفارات وغيرها، فهي لم تفرق بين السفيه وغير السفيه، ولما كانت دلالة العموم عنده قطعية، ولم يأت نص قطعي، يقلِّص من دلالة العموم التي فيها على أفراده، ويخرج السفهاء من دائرة مشمولاته، لم ير أبو حنيفة أن يخصص العمومات التي تفيد القطع، بالمخصصات الظنية من حيث الثبوت، والتي تكتنف دلالاتها احتمالات متعددة، فأبقى العموم فيها جارياً على عمومه. فهذه المسألة الأصولية هي عمدة أبي حنيفة في اجتهاده في هذه المسألة.

أما بقية الأدلة التي استدل بها رحمه اللّه تعالى، فهي مؤيدات تؤيد ملحظه هذا، وزيادة تأكيد للأصل الذي تقرر عنده بتلك الآيات، ولذا، فلا ضير إن كانت هذه الأدلة، أضعف دلالة وقوة من المؤكد، لأن التأكيد جائز بالأضعف، إذا كان في جمل منفصلة، واشتراط كون التأكيد أقوى من المؤكد، هو كونهما واردين متصلين في جملة واحدة[1].

والقول بأن دلالة العموم على أفراده قطعية شيء انفرد به أبوحنيفة رحمه اللّه، أما الجمهور، فهو يرى أن دلالته ظنية ومن ثم فإن الأدلة الأخرى، وإن كانت ظنية، فإنها تخصصه، وخصوصاً أنها كثيرة ودلالتها قوية، وقد كان الحجر أمراً معروفاً ومنتشراً بين الصحابة رضي الله عنهم، ولم يعرف فيهم من أنكره فكان ذلك إجماعاً سكوتياً، وهو حجة عند كثير من الأصوليين.

ولذا فإني أرى أن الراجح هو قول الجمهور، وأن الإمام يجب عليه أن يحجر على السفيه، إذا تحقق من سفهه. واللّه أعلم.

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٦٨، نهاية السول للأسنوي ٢/ ١٥١.

صلة الحجر بالسفه، بمبدأ تدخل الدولة في الحرية الاقتصادية:

الصلة بين الحجر بالسفه، وبين تدخل الدولة في حرية الأفراد الاقتصادية، صلة وثيقة جداً، فإن الباعث على الحجر بالسفه والتبذير، أو سبب ذلك، هو سبب اقتصادي بحت، لأنه يهدف إلى مصلحة السفيه، من خلال المحافظة على ماله، من أن يعبث به ويبدده، وذلك بصرفه في غير وجهه، أو تضييعه من خلال عقد صفقات خاسرة، أو الغبن الفاحش في البياعات.

ولا يكاد يخلو مذهب فقهي، من تجويز تدخل الدولة في حرية السفيه الاقتصادية، ولكن العلماء بين مضيق لنطاق هذا التدخل، وموسع لدائرته، فحتى أبو حنيفة رحمه اللّه ـ مع أنه لا يقول بالحجر بسبب السفه ـ يرى أن الحاكم يمنع السفيه من ماله، فلا يدفعه إليه، وإن جاوز سن البلوغ، وهذا تدخل في الحقيقة، في حرية السفيه الاقتصادية، لأن الأصل أن يكون ما يملكه الإنسان في متناول يده، وأن لا يحال بينه وبين ماله. ثم إن هذا المنع يستمر عند أبي حنيفة، إلى أن يبلغ السفيه حد الكبر، وهو خمس وعشرون سنة، وحينئذ لا يجوز للدولة أن تتدخل لتحول بينه وبين ماله بأي شكل من الأشكال، ولا أن تقيد تصرفه فيه، مهما كان مبذراً.

أما جماهير العلماء، فهم يخالفون أبا حنيفة، في أن الحجر عندهم واجب على السفيه، ومن ثم فدائرة تدخل الدولة عندهم، أوسع بكثير، مما هي عليه عند أبي حنيفة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن مدة الحجر، أو التدخل، مفتوحة لا سقف لها، ولا أمد محدّد، فقد تصل سن الإنسان إلى فوق المائة سنة، ومع ذلك، يظل محجوراً عليه، إذا كان سفيهاً، ومبذراً لماله.

ولكن الجمهور، وإن اتفقوا على وجوب الحجر على السفيه، من حيث الجملة، فقد اختلفوا في تحديد معنى السفه، والتبذير الذي يستوجب فرض الحجر

على من تلبس به، ومعرفة هذا الأمر، هي التي تحدد لنا حدود صلاحيات الدولة، في التدخل في الحرية الاقتصادية، لمن تلبّس من الأفراد بالسفه.

وفيما يلي تفصيل القول في بيان ذلك:

من هو المبذر، الذي يحجر عليه؟: إذا ثبت جواز الحجر على الكبير بالسرف والتبذير، وأن الحجر يكون بحكم الحاكم، فإن صاحب المال له أحوال، **أحدها**: أن يكون صالحاً في دينه، مصلحاً لماله: فهذا رشيد، لا يجوز الحجر عليه، وعقوده صحيحة، دون خلاف[١].

الحال الثاني: أن يكون ذا دين، ولكنه مفسد لماله، بالتبذير له، فهذا التبذير له أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون بالغبن الفاحش، الذي يلحقه في عقوده، من البيع والشراء، ونحو ذلك، فهذا يستحق الحجر عليه بالاتفاق[٢].

القسم الثاني: أن يكون التبذير، بإنفاق المال في المعاصي والمنكرات، كشراء الخمر وآلات اللهو، وارتياد أماكن المجون، والفاحشة، أو أنه يتخذ هذا المال مطية إلى ارتكاب المفاسد، فمن يفعل هذا، يعد غير رشيد لتبذيره، وإضاعته لماله من غير فائدة ترجع إليه في الدنيا والآخرة، بل إن ذلك يرجع إليه بالضرر في دينه ودنياه، ولذلك فإنه يحجر عليه، فإن لم يكن هذا سفيهاً ومبذراً، فمن إذن يستحق أن يسمى سفيهاً أو مبذراً؟[٣].

القسم الثالث: أن يكون التبذير بإنفاق المال في الطاعات والمبّرات،

---

(١) الحاوي الكبير ٦/ ٣٥٧.

(٢) الشرح الصغير ٣/ ٣٩٣، مغني المحتاج ٢/ ١٦٨.

(٣) البحر الرائق ٨/ ٩١، مغني المحتاج ٢/ ١٦٨، المغني ٤/ ٥٦٧، المحلى: ٧/ ١٥٥.

والتصدق به على الفقراء والمحتاجين، وأن يصل به الرحم: ففي الأصح عند الشافعية، لا يحجر عليه، لأنه لا يعد بذلك سفيهاً، لأن القرآن والسنة يفيضان بالآيات والأحاديث الحاضّة على الإنفاق في وجوه الخير، من ذلك قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾[البقرة: ٢٤٥] وقوله تعالى ﴿وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ﴾[البقرة: ٢٢٣] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَجْزِى ٱلْمُتَصَدِّقِينَ﴾[يوسف: ٨٨] وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «**ما يسرّني أن لي أحداً ذهباً، تأتي علي ثالثة، وعندي منه دينار، إلا دينار أرصده لدين عليّ**»(١).

وقوله عليه الصلاة والسلام: «**يقول ابن آدم مالي، مالي، قال: وهل لك يا ابن آدم من مالك إلا ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت**»(٢).

فإن الذي ينفق ماله، في سبل الخير، له غرض في الإنفاق، وهو الثواب الأخروي، والقاعدة تقول: «لا سرف في الخير، كما لا خير في السرف»(٣).

والسرف: هو ما لا يكسب حمداً في العاجل، ولا أجراً في الآجل. أما التبذير: فهو صرف المال في السبل المحرمة. وقد ذكر الماوردي رحمه اللّه الفرق بين التبذير والسرف فقال: «السرف هو الجهل بمقادير الحقوق،

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الزكاة، باب تغليظ عقوبة من لا يؤدي الزكاة، رقم /٢٢٩٩/ ج/٧/ ٧٦.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الزهد والرقائق، باب الدنيا سجن المؤمن، رقم /٧٣٤٦/ ج/١٨/ ٢٩٥.

(٣) أدب الدنيا والدين: الماوردي ص٢٠٠.

والتبذير: هو الجهل بمواقع الحقوق»[١] وكلاهما مذموم، وذم التبذير أعظم، وإذا كان التبذير مذموماً، لأنه الجهل بمواقع الحقوق، فليس المتصدق مبذراً، لأن أفضل مواقع الحقوق، هي المواقع، التي تجلب رضى الله ﷻ[٢].

ومقابل الأصح عند الشافعية ـ ويسمى عندهم صحيحاً ـ إن بلغ مفرطاً في الإنفاق، كان غير راشد، أما إن عرض ذلك له بعد البلوغ، فلا[٣]، وهذا الرأي هو اختيار الصاحبين من الحنفية، فقد قالا: إذا أنفق جميع ماله في بناء مسجد، وأشباهه، يحجر عليه القاضي صيانة لماله[٤].

وإني أرى أنه ينبغي، إذا كان الإنفاق في سبل الخير مفرطاً، أن يكون موقوفاً على نظر القاضي، كما هو رأي محمد رحمه الله في السفيه قبل أن يحجر عليه، وهو يجيز منها ويبطل بحسب المصلحة، فإذا رأى أن المنفق، ذو حالة إيمانية عالية، ويقين قوي وثابت بالله ﷻ، أجاز إنفاقه، وإذا رأى أنه ليس من قوة اليقين بذلك المكان، أجاز نفقته، وأبطل من تبرعه، قدراً يقيه من الوقوع في ضيق العيش، ويحفظه من أن يصبح عالة على الناس.

أما إذا كان له عيال، فإنه ينبغي أن يلزم بإبقاء كفاية عياله، مع شيء من التوسعة، حتى لا يكونوا عالة على الناس. ثم هو بعد ذلك يتصدق، بالقدر الذي يحب، ودليل هذا قول النبي ﷺ للذي أراد أن يوصي بجميع ماله: **«الثلث، والثلث كثير، إنك أن تذر ورثتك أغنياء، خير من أن تذرهم عالة**

---

(١) أدب الدنيا والدين الماوردي ص٢٠٠، مغني المحتاج ٢/ ١٦٨.

(٢) الشرح الصغير ٣/ ٣٩٣، كشاف القناع ٣/ ٤٤٥.

(٣) مغني المحتاج ٢/ ١٦٨.

(٤) البحر الرائق ٨/ ٩١.

يتكففون الناس»[١].

وقد كان يأتي إنسان بقدر من المال، فيرده عليه الصلاة والسلام، وقد يقبل النصف، وقد قبل من أبي بكر ﷺ كل ماله، اعتماداً على صحة يقينه[٢]. قال الشيخ أحمد بن غنيم النفراوي الأزهري، عند قول ابن أبي زيد القيرواني رحمهم الله: «ولا بأس أن يتصدق على الفقراء بماله كله لله» قال الأزهري: «محل ندب التصدق بجميع المال، أن يكون المتصدق طيب النفس بعد الصدقة بجميع ماله، بحيث لا يندم على البقاء بلا مال، وأن ما يرجوه في المستقبل مماثل لما تصدق به في الحال، وأن لا يكون يحتاج إليه في المستقبل لنفسه، أو لمن تلزمه نفقته، أو يندب له الإنفاق عليه، وإلا لم يندب له ذلك، بل يحرم عليه، إن تحقق الحاجة لمن تلزمه نفقته أو يكره إن تيقّن الحاجة إليه، لمن يندب الإنفاق عليه، كحواشيه، لأن الأفضل أن يتصدق بما فضل عن مؤنته، ومؤنة من ينفق عليه»[٣].

القسم الرابع: أن يكون التبذير، بإنفاق المال في الملاذ والمشتهيات، بأن يتوسع في المطعم والمشرب والملبس والمسكن، وغير ذلك، بحيث يتجاوز الحد المألوف، والمعروف بالنسبة إلى من هو في مثل وضعه، ومكانته، فكذلك قال الشافعية في الأصح: إن هذا ليس تبذيراً، ومن ثم فلا يستوجب الحجر، لأن المال، إنما يتخذ للانتفاع به والتلذذ، وقد أباح اللّه ﷻ ذلك،

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب الجنائز، باب رثاء النبي ﷺ سعد بن خولة، رقم/ ١٢٩٥/ ج٣/ ٢١١.

- صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، رقم /٤١٨٥/ ج١١/ ٧٩.

(٢) الموافقات ٢/ ٦٣٦.

(٣) الفواكه الدواني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني: للنفراوي ٢/ ٢٢٣.

وهذا هو رأي الحنابلة أيضاً[1].

ومقابل الأصح عند الشافعية، أنه يكون تبذيراً عادة، وهو ما ذهب إليه المالكية[2].

الحال الثالثة: أن يكون يحسن التصرف في المال، ولكنه مفسد في دينه، لفسقه وفجوره: اختلف الشافعية في هذه المسألة، فأبو العباس بن سريج يرى وجوب الحجر عليه، ويشترط صلاح الدين في الاتصاف بالرشد، فلا يسمى فاسد الدين رشيداً، مهما كان مصلحاً لماله محسناً للتصرف فيه، وهذا هو المعتمد عندهم[3]، ويقولون: إن الكافر يعتبر صلاح دينه بميزان دينه، والوجه الثاني: واختاره أبو إسحاق المروزي، وهو موافق لما عليه جماهير أهل العلم والفقهاء، وهو أن شرط الرشاد هو الصلاح في المال فقط، ولا يشترط أن يكون صالحاً في دينه، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[النساء: ٦]، فإن هذه الآية، تتحدث عن وقت دفع مال اليتيم إليه، فتشترط لذلك رشداً منكوراً، وهذا الرشد هو نوع من الرشد، يناسب، إذا اتصف به صاحب المال، أن يدفع إليه ماله، ويكون ذلك بأن يستطيع المحافظة على ماله، ويحسن سياسته، ذلك، أنه عندما كان سفيهاً، وكان لا يحسن التصرف فيه، منع من ماله لأجل مصلحته، لئلا يضيع ماله، ويتبدد، فلما زالت هذه العلة، وجب أن يزول الحكم المترتب عليها[4].

وكون المراد بالرشد في الآية، الصلاح في المال مروي عن ابن عباس،

(١) مغني المحتاج ٢/ ١٦٨، الحاوي الكبير ٦/ ٣٥٧، كشاف القناع ٣/ ٤٤٥.

(٢) الشرح الكبير ٣/ ٣٩٣، مغني المحتاج ٢/ ١٦٨.

(٣) مغني المحتاج ٢/ ١٦٨.

(٤) أحكام القرآن للجصاص ١/ ٤٩٠، الشرح الصغير ٣/ ٣٩١، الجامع لأحكام القرآن: ٥/ ٢٦، الحاوي الكبير ٦/ ٣٥٧، كشاف القناع ٣/ ٤٤٤.

وكذلك روي عنه أن المراد بالرشد الصلاح في الدين والمال معاً[١]. والخلاف في هذه المسألة بين الشافعي والجمهور ينبني على مسألتين أصوليتين، اختلف فيهما الشافعي والجمهور، وهما مسألة المشترك، والمطلق.

فأما المشترك: فقد ذهب الجمهور إلى أنه يصح استعماله في معانيه معاً، ولكن لا على سبيل الحقيقة، بل مجازاً، لأنه لم يوضع لهما معاً، وإنما وضع بإزاء كل واحد منهما، من غير نظر إلى الآخر[٢]، فكلمة ﴿رُشْدًا﴾ من الألفاظ المشتركة، فهي تطلق، ويصح أن يراد بها معان متعددة، فإذا قيل: زيد راشد، أمكن أن يراد من ذلك، أن زيداً راشد في دينه، أي أنه صالح الدين، وليس بفاسق، ويصح أن يراد به، أنه حسن التصرف في ماله، فلا يبدده، ولا يخدع في بياعاته ومعاملاته المالية، وكذلك يصح أن يراد أنه يحسن سياسة الأمة، وتدبير أمورها، ولكن لا تراد كل هذه المعاني معاً، على سبيل الحقيقة. ولذا، فإنه يلجأ إلى القرائن لمعرفة المعنى الذي استعمل فيه اللفظ حقيقة، وللتفريق بينه، وبين معانيه المجازية. وهنا، في هذه المسألة كلمة ﴿رُشْدًا﴾ في الآية الكريمة، يرى الجمهور أنها حقيقة في حسن التصرف في المال، لأن القرائن التي احتفّت بها تدل على ذلك، وذلك أن كلمة ﴿رُشْدًا﴾ وردت في سياق الحديث عن المنع من تسليم المال لليتامى الذين لم يبلغوا الحلم، والذين لا يحسنون التصرف فيه، والأمر بدفعه إليهم إذا أونس منهم الرشد، وهذا قرينة على أن المقصود بالرشد، هو الرشد المالي، أي حسن التصرف فيه، فهذا هو المعنى الحقيقي لكلمة ﴿رُشْدًا﴾ في هذا المقام، واللفظ إنما يحمل على الحقيقة، ولا يصرف عنها إلى المجاز إلا بقرينة، ترجح الأخذ بالمجاز، ولا قرائن هنا تصرفه إلى المجاز.

---

(١) أحكام القرآن الجصاص ١/ ٤٩٠، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥/ ٢٦.

(٢) كشف الأسرار للبزدوي ١/ ٣٧ـ ٤٠، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٩٤، ٢٩٥.

أما الشافعي رضي الله عنه، فإنه يرى أن المشترك، يصح إطلاقه على معانيه، على سبيل الحقيقة، لأنه موضوع لكل منها، بل إن الشافعي يرى أن اللفظ المشترك، ظاهر في الدلالة على معانيه المتعددة، عند التجرد من القرائن، التي تعيّنه لأحد معانيه، ولذا فإنه يحمل على سائر معانيه لظهوره فيها[1]، وإذا تقرر هذا، فإن الشافعي رحمه اللّه، يرى أن لفظ ﴿رُشْدًا﴾ يحمل على معنى الصلاح في المال، وكذلك على الصلاح في الدين، لأن استعمال الرشد في هذين المعنيين حقيقة، ولا يرى أن هناك قرائن تعيّنه لأحدهما، بل إن القرائن تقوي كونه حقيقة في الصلاح في الدين، لأن القرآن، إذا استعمل نقيض الرشد وهو السفه. أراد به فساد الدين، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾[البقرة: ١٢] وقوله ﷻ: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾[البقرة: ١٤٢] وفي غير ذلك من المواضع، استعمل السفه للدلالة على رقة الدين وفساده، فينبغي أن يكون المقصود بالرشد الذي هو نقيض السفه ـ صلاح الدين.

ثم إن الشافعي قد يدعم رأيه هذا، بأن كلمة ﴿رُشْدًا﴾ نكرة استعملت في سياق الشرط فتكون عامة، كما صرح به إمام الحرمين رحمه اللّه[2]. هذه المسألة الأصولية هي المثار الأول للخلاف بين الشافعي والجمهور في هذه المسألة.

أما المسألة الثانية: فهي تتفرع عن مسألة، هي محل اتفاق، وهي أن اللفظ المطلق، إذا أطلق، فإنه يراد به الفرد الكامل، أي الذي تحققت فيه الماهية[3]، والدليل على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾[الكهف: ٧٩] فكلمة

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٩٦.

(٢) البرهان لإمام الحرمين الجويني ج١/ ٢٣٢.

(٣) الفروق للقرافي ١/ ١٣٨، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٤٧.

﴿سَفِينَةٍ﴾ نكرة، قصد بها سفينة صحيحة سليمة، خالية من العيوب والخروق.

ولذا فإن كلمة ﴿رُشْدًا﴾ تعني رشداً كاملاً، أي يشترط أن تتحقق ماهية الرشد، فلا يجوز دفع المال لليتيم السفيه، إذا لم يتحقق فيه ماهية الرشد بشكل كامل، ولكن الشافعي اختلف مع الجمهور، هل يشترط أن يتحقق فيه أعلى درجات الكمال، أم يكتفى بتحقق أدنى درجات الكمال؟ فالجمهور اكتفوا بتحقق أدنى درجات الكمال، وهو الرشد المالي.

والشافعي رحمه الله اشترط تحقق أعلى درجات كمال الماهية، وذلك لا يتحقق إلا بالرشد في المال والدين معاً، فاشترطهما، قال القرافي رحمه الله في الفروق[1]: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[النساء: ٦]، اختلف العلماء في ذلك، هل محله أدنى مراتب الرشد؟ وهو الرشد في المال خاصة، قاله مالك، أوعلى أعلى مراتب الرشد، وهو الرشد في المال والدين، قاله الشافعي، مع أن الرشد ذكر بصيغة التنكير الدال على المعنى الأعم، الذي لا يدل على جزئي خاص، فليس في حمله على أدنى الرتب مخالفة للفظ ألبتة، ولا من وجه».

ولعل الراجح، هو ما ذهب إليه الجمهور بالنظر في المسألتين، فإن القرائن تشير إلى أن المقصود بالرشد هو الرشد المالي، بدليل السياق الذي وردت فيه، ذلك أن كلمة ﴿رُشْدًا﴾ ذكرت في سياق الحديث عن عدم تسليم اليتامى أموالهم قبل البلوغ، وقبل اختبارهم، وإيناس الرشد منهم، وهو حسن التصرف في المال، فهذه قرينة ترجح ماذهب إليه الجمهور من أنه الرشد المالي، وليس الرشد في الدين.

---

(١) الفروق للقرافي ١/ ١٣٨.

ويؤيد هذا في مسألة المطلق أيضاً، أن ﴿رُشْدًا﴾ بصيغة التنكير، تدل على المطلق، ولا عموم في المطلق، بل المطلق يراد به خاص، ولكنه مبهم غير معيّن، وهنا قد تعيّن، لأنه لما دار لفظ ﴿رُشْدًا﴾ بين الرشد في المال، والرشد في الدين، زال الإبهام، لأنه تعيّن حمله على الرشد في المال، لكون الحديث في الآية عن المال، ومتى يحال بين صاحبه وبينه، ومتى يسّلم إليه، واشترط لتسليمه الرشد(١).

وكذلك يدعم رأي الجمهور، أنه لم يعهد عن النبي ﷺ، ولا عن أحد من الخلفاء الراشدين ﷺ، ومن بعدهم أنهم حجروا على أحد الفسقة أو الكفرة بحجة كفره أو فسقه.

وأخيراً، فإن الرشد أمر اجتهادي، قد تختلف فيه الأنظار، وتتباين الآراء، ولذلك، فإنه يترك لاجتهاد الحاكم، فمهما رأى الحاكم باجتهاده، أن زيداً من الناس غير رشيد، ولا يحسن التصرف في ماله، أو أنه مبذر له، حجر عليه فحبس عنه ماله، ومنعه من التصرف فيه، ومهما رأى أن المحجور عليه بسبب السفه والتبذير، قد أصبح راشداً، يحسن التصرف في ماله، دفع إليه ماله، وأطلق يده في التصرف فيه، وليس ذلك لغير الحاكم.

حكم تدخل الدولة عند تعطيل الأموال، والرد على ابن تيمية في ذلك:

قال ابن تيمية رحمه اللّه: «بل من كان له عقار، لا يؤجره، فهو سفيه، مبذر لماله فينبغي أن يحجر عليه الحاكم لمصلحة نفسه؛ لئلا يضيع ماله، فأما إذا كان له ولد، يتعيّن ذلك، لأجل مصلحته»(٢).

---

(١) إدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط ١/ ١٣٨.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٤/ ١٠٥.

وقد كان ذكر ـ رحمه الله ـ قبل هذا، كلاماً حسناً، هو محل اتفاق بين سائر الفقهاء خلاصته: أن إنساناً، إذا كان لا يملك الكفاف، أو أن من تجب عليه نفقته، كان لا يملك الكفاف، وكانت لهذا الإنسان أرض، يستطيع أن يستغلّها، فيحصل منها على كفايته، وكفاية من يعول، ولكنه أهملها، وعطّلها، ليصبح عالة يتكفف الناس، فإن الحاكم يجبره على العمل في هذه الأرض، سواء كان ذلك، بأن يعمل بنفسه، أو أن يؤجّرها من غيره، لينتفع بأجرتها، فإن من كانت هذه حاله، فكان بإمكانه أن يتحرر من الحاجة، فلم يفعل، لا شك في سفهه، فلذا كان هذا مستوجباً للحجر عليه من قبل الحاكم. وهذا كلام حسن لا غبار عليه، ولو أن ابن تيمية اكتفى بهذا الكلام، لما كان عليه أي اعتراض، ولا ورد عليه أي إشكال، ولكن الحماس قاده إلى الإفراط في هذه المسألة، حيث أضرب عن الكلام الذي اتفق فيه مع الجمهور، ثم ذكر عبارته تلك التي نقلتها بحروفها، فقال: «بل. . .» ولو أنه لم يصدر عبارته هذه بحرف «بل» التي هي للإضراب عن الكلام السابق، والانتقال إلى كلام جديد[1]، إذن، لحملنا كلامه هذا، على أنه تأكيد لكلامه السابق، ولقلنا: إنه يتحدث عن نفس الحالة، التي كان حديثه فيها، ولكنه عندما ذكر (بل) علمنا أنه يريد أن يبيّن حكم حالة أخرى، مغايرة عن التي كان يجيب عن حكمها.

والحق، أن صدور مثل تلك العبارة من عالم كابن تيمية رحمه اللّه شيء يثير الدهشة والاستغراب، فقد أرسل عبارة مطلقة، وأصدر حكماً عاماً بالسفه، على كل من عطل عقاره فلم يستثمره، دون أن يفصل القول، فيذكر الفرق بين الحالات المختلفة من الحاجة، وعدمها، مما قد يعترض صاحب العقار، أو من هم في عياله، وتجب عليه نفقته.

---

(١) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام الأنصاري ـ ت د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد اللّه. ط جامعة حلب.

وكلام ابن تيمية هذا مردود، وغير مقبول، ذلك أنه مخالف لصريح السنة، وللإجماع.

أما مخالفته للسنة. فهو أن النبي ﷺ قال في الحديث الذي أخرجه مسلم[1] من رواية جابر بن عبدالله ﷺ قال: قال رسول اللّه ﷺ: **«من كانت له أرض فليزرعها، أو فليزرعها أخاه، فإن أبى فليمسك أرضه»**.

فها هو النبي ﷺ يبيّن، بصريح العبارة، أن مالك العقار مخيّر بين أن يعمل في أرضه بنفسه، أو أن يدفعها إلى غيره، سواء كان ذلك بأجرة، أو بغير أجرة، وإن أبى ذلك، فإن له أن يمسك أرضه، وأن يعطلها، ولا يعمل فيها، ولا يعد رسول اللّه ﷺ ترك الأرض دون زراعة إضاعة للمال، إذا لم يكن صاحبها بحاجة إلى ذلك، ولو أن ذلك كان سفهاً، لما أجازه النبي ﷺ.

ولذلك، فإن العلماء ذكروا أن الإنسان، إذا ملك كفايته، وكفاية من يعول، فإنه يكون قد أدى الواجب المطلوب منه، أما التزّيد في المال ـ وراء ذلك ـ باستغلاله في الوجوه المختلفة، ولزيادته وتنميته، فإنه أمر مباح، إذا كان من طريق حلال، ولم يقل أحد منهم: إن من الواجب عليه، أن يستنفد جميع قواه وطاقاته، وما يملكه من المال لتثمير ثروته وزيادتها، ولكن الإلزام بذلك، إنما يرد إذا كان لا يملك قواماً من العيش له، ولمن تجب عليه نفقته[2].

وهنا قد يرد سؤال، وهو أنه إذا كانت الأمة بحاجة إلى تثمير مال الفرد كعمارة أرضه أو الاستفادة من صنعة يتقنها، ونحو ذلك فهل يحجر عليه ويجبر على العمل؟

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البيوع باب: كراء الأرض، رقم /٣٨٩٧/ ج١٠/ ٤٣٩.

(٢) المحلى لابن حزم ٧/ ١٥٦.

وقد ذكرنا الجواب عن هذا السؤال، ضمن المباحث التي سبقت، وقلت: إن حاجة الأمة إذا ارتقت إلى رتبة الضرورة، أو وصلت إلى حّد الحاجة، فإن صاحب المال، يجبر على بذله للجماعة ـ لقاء تعويض يأخذه ـ ومن باب أولى أن يقوم هو بتثميره، واستغلاله لمصلحة الأمة، أما إذا كان في تثمير هذا المال، زيادة توسعة على الأمة، وتوفير المزيد من الأشياء الكمالية، فإن صاحب المال، في هذه الحالة، له مطلق الحرية، في أن يتغلّل ماله، أو يجمّده ولا يستثمره.

حكم تصرفات المحجور عليه بالسفه:

ينصب الحجر بسبب السفه على تصرفات السفيه المالية فقط، ولا يتجاوزها إلى التصرفات غير المالية، ثم إن هذا الحجر يستغرق سائر التصرفات المالية، أي أنه تشل فاعليه عبارة السفيه في إنشاء العقود، فتصبح عبارته مهملة لا قيمة لها، ولا يقتصر الحجر على تقييد حرية المحجور عليه في التصرف في المال الذي بين يديه فحسب، ولكنه يتعّدى ذلك إلى ذمته أيضاً، فلا يصح منه التصرف المالي ـ وإن كان تصرفاً في الذمة ـ على خلاف الحجر بسبب الفلس، الذي يقتصر مفعوله على إبطال تصرفات المحجور عليه في المال الذي يملكه فقط، ولا يشمل تصرفاته في الذمة ـ كما سبق أن رأينا ـ.

وأساس العمل الاقتصادي، هو البيع والشراء، وهما لا يصحان من السفيه المحجور عليه، والعلماء بين إبطال تصرفه، وعدم الاعتداد به أصلاً، وهم الشافعية في الأصح عندهم، وبين جعله غير نافذ، بل موقوفاً على نظر الولي، فإن أجازه نفذ، وإلا بطل. وقد أبطل الشافعية تصرفه المالي ولو كان ذلك بغبطة، أي ولو كان له فيه فائدة، لأنهم يعتبرون، أن عبارة المحجورعليه مسلوبة، وأساس العقود والمعاملات العبارة، فهي أداة إنشائها، فإذا انعدمت العبارة انعدمت العقود، وكذلك لأنهم إذا صحجوا عقوده المالية، فإن ذلك يؤدي إلى تعطيل معنى الحجر،

لأن الحجر هو المنع، ولأن فيه إتلاف المال، أو هو مظنة إتلافه[١].

أما الحنفية والمالكية: فجعلوا بيعه وشراءه، موقوفاً على إذن القاضي أو الولي، لأن ركن التصرف وجد، وإنما جعل موقوفاً، لأجل النظر للسفيه، والحاكم ينظر له، فإذا رأى المصلحة في إنفاذه وإلا أبطله، فإن الهدف من الحجر، هو المحافظة على مال السفيه من الضياع، وحفظ ماله يتحقق بجعل تصرفاته موقوفة على إجازه القاضي أو الولي[٢].

وسائر التصرفات المالية، كالشركة وحوالته، والحوالة عليه، وضمانه لغيره وكفالته ببدن إنسان، حكمها كحكم البيع والشراء، فهي موقوفة على إذن القاضي أو الولي، واشترط إذن الولي لصحة تصرفات المحجور عليه، وإلا لم يصح تصرفه[٣].

واستثني القدر الضروري لمعيشته، إذا احتاج إليه، فله أن يتصرف فيه، بغير إذن الولي للضرورة[٤].

ـ أما الهبة والوقف والصدقة: فلا خلاف في أن كل ذلك لا يصح من السفيه، وأنها تصرفات باطلة، لأنها تبرع والسفيه ليس أهلاً للتبرع، ولكنهم استثنوا الوصية، والوقف إذا كان معلقاً بالموت، فأجازوهما، لأن أثرهما يترتب بعد الموت، والحجر يزول بسبب الموت، لأن الإنسان لا يعود بحاجة إلى المال، ولكن يصبح محتاجاً إلى

---

(١) نهاية المحتاج للرملي ٤/ ٣٦٨.

(٢) نتائج الأفكار ٩/ ٢٦٣، بداية المجتهد ٢/ ٢٨٣، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٣/ ٢٩٧، ٢٩٨، كشاف القناع: ٣/ ٤٥٢، ٤٥٤.

(٣) كشف القناع ٣/ ٤٥٢، ٤٥٤.

(٤) الشرح الصغير ٣/ ٣٨٥، نهاية المحتاج ٤/ ٣٦٨.

الثواب والأجر، والوصية سبب للثواب فأجيزت[١].

ـ أما قبوله الهبة والوصية: فقد أجازها الجمهور، لأن ذلك تحصيل للمال، وليس إضاعة له. وذهب الشافعية في الأصح عندهم ـ إلى أن قبوله للهبة يصح، بخلاف الوصية، وذلك أن قبول الهبة، لا بد أن يكون فورياً، وقد يكون ولي المحجور عليه غائباً، فتفوت عليه الهبة، إذا توقف قبولها على إذنه. أما الوصية فقبولها ليس فورياً فأنيطت بالولي[٢].

ـ وأما النكاح: فإن الشافعية لم يجيزوا نكاح المحجور عليه، إلا بإذن وليه[٣]، وبهذا قالت الحنابلة، قالوا: لأنه تصرف يجب به مال، وهو المهر، فكان كالشراء، فلم يجز إلا بإذن الولي. وقال الحنابلة: إن اشتراط إذن الولي إنما يكون، عندما لا يكون السفيه محتاجاً إلى الزواج، أما إذا كان محتاجاً إليه، فإن زواجه يصح بغير إذن وليه، لأنه مصلحة محضة، بشرط أن يكون ذلك بمهر المثل، لأن الزيادة على مهر المثل تبرع، وهو ليس أهلاً للتبرع.

وكذلك، فإن عقد النكاح عقد غير مالي، والمال يدخل فيه تبعاً، فلا يمنع منه، كما لو لزم ذلك من الطلاق[٤].

وذهب الصاحبان من الحنفية، إلى أن للسفيه ولاية النكاح، فله أن يتزوج بغير إذن وليه، لأن الأصل عندهما، أن ما لا يؤثر فيه الهزل، لا يؤثر فيه السفه، والهزل لا يؤثر في النكاح، فيصح نكاح الهازل، فكذلك السفيه، ولكنهم ـ أيضاً ـ

---

(١) نتائج الأفكار ٩/ ٢٦٧ ـ ٢٦٨، بداية المجتهد، ٢/ ٢٨٣، مغني المحتاج ٢/ ٩٣٩. كشاف القناع ٣/ ٤٥٣.

(٢) الشرح الصغير ٣/ ٣٩٦، نهاية المحتاج ٤/ ٣٦٧.

(٣) مغني المحتاج ٢/ ١٧١، ٣/ ١٥٤.

(٤) المغني لابن قدامة ٤/ ٥٧٢، كشاف القناع ٣/ ٤٥٢.

اشترطوا مهر المثل. وأجاز المالكية لولي السفيه رد نكاحه إذا تزوج بغير إذنه(١). ولعل رأي الجمهور في عدم جواز نكاح المحجور عليه إلا بإذن وليه هو الراجح، لأنه تصرف يدخل فيه المال، وإن لم يكن تصرفاً مالياً أصالة، فلما دخل فيه المال، وجب أن يشترط إذن الولي، لأن السفيه قد يقدم على زواج ليس له فيه مصلحة، فيكون المال الذي دفعه مهراً قد ضاع عليه.

متى يزول الحجر عن السفيه: أجمع الفقهاء القائلون بالحجر على السفيه على أن الحجر يرفع عنه، إذا أصبح راشداً، ولكنهم اختلفوا، هل يشترط لزوال الحجر، وصحة تصرفات السفيه الذي رشد، ونفاذها، حكم القاضي بذلك، أم لا؟.

فذهب محمد بن الحسن من الحنفية، وابن القاسم من المالكية، إلى أن الحجر يزول عن السفيه إذا رشد، لأن علة الحجر، هي مجرد السفه، وإذا زالت العلة، زال الحكم، واحتج أيضاً بالقياس على الصغير، فكما أن الحجر يزول عن الصغير إذا بلغ بغير حكم الحاكم، فكذلك السفيه(٢).

وحجة الجمهور الذين يشترطون حكم الحاكم لزوال الحجر عن السفيه، أن ابتداء الحجر يثبت بحكم الحاكم، فلا يرتفع إلا بحكمه. وكذلك، فإن الرشد، من الأمور التي تختلف فيها الاجتهادات، فكان لا بد من حكم القاضي فيه، كسائر المسائل الاجتهادية. أما القياس على الصغير الذي بلغ، فلا يصح، لأنه قياس مع الفارق، فإن الناس لا يختلفون في البلوغ والكبر، فلذا لم يحتج إلى حكم القاضي، أما الرشد ففيه مجال للاجتهاد والاختلاف. ثم هناك فرق بين المسألتين من وجه آخر، هو أن الحجر على الصغير لم يثبت بحكم القاضي، بل هو موجود

---

(١) نتائج الأفكار ٩/ ٢٦٤، الشرح الصغير ٢/ ٣٩٤.

(٢) البحر الرائق ٨/ ٩١، بداية المجتهد ٢/ ٢٨٣، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٣/ ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

بحكم الشرع الصريح، فلم يحتج زواله إلى حكم القاضي، أما الحجر بالسفه، فإنه لا يتقّرر ابتداءً إلا بحكم القاضي، فكان لا بد في زواله أيضاً من حكم الحاكم[١].

وهذا الرأي هو الراجح.

والله تعالى أعلم.

* * *

(١) المرجعان السابقان، الحاوي الكبير ٦/ ٣٥٢، ٣٦٣، مغني المحتاج ٢/ ١٧٠، المغني ٤/ ٥٥٣، كشاف القناع ٣/ ٤٥٢.

الفَصْلُ الرَّابِعُ

نزع الملكية

بينت في الفصول السابقة حدود صلاحيات الدولة في فرض القيود على حرية الفرد وحركته، أثناء سيره في طريق تملّك الثروة، وهنا أتكلم عن صلاحيات الدولة في التدخل بفرض قيود من نوع جديد، تتمثل في اقتطاع شيء من المال الذي يملكه الأفراد، وسأبحث حكم هذه المسألة بالتفصيل في مبحثين اثنين:

- **المبحث الأول: الضرائب.**
- **المبحث الثاني: التأميم.**

المبحث الأول
الضرائب

الضرائب في اللغة جمع ضريبة، وهي تطلق على ما كان يؤخذ في الجزية ونحوها، أو كان يؤديه العبد إلى سيده من الخراج المقرّر عليه، أو الخراج الذي كان يؤدى عن الأرض. وقد تسمى وظيفة، جمعها وظائف[1].

اصطلاحاً: هي اقتطاع مالي يلزم الأشخاص بأدائه للسلطات العامة بصفة

---

(١) لسان العرب: مادة (ضرب).

نهائية ـ أي أنها لا تسترد ـ دون مقابل، بغرض تحقيق نفع عام[1].

يفهم من التعريف أنه يتوفر في الضريبة عنصر الإلزام، فإذا امتنع شخص عن أدائها طواعية، أخذت منه بالإكراه. وهذه الضريبة تؤدى للدولة متمثلة في جهازها السلطوي.

ثم إن الهدف من فرض الضرائب، هو تحقيق النفع العام، سواء كان نفعاً اقتصادياً، يبتغى به تحقيق الرفاه لأبناء المجتمع، أو اجتماعياً، يستهدف تقليص الفوارق، أو إزالتها مما بين أفراد المجتمع، أو سياسياً، أو غير ذلك من أوجه النفع العام.

حكم الضرائب في الشريعة الإسلامية:

مقدمة: لا يمكن لأي مجتمع أو دولة، أن تستقيم أمورها، إلا إذا قام أبناؤها بسد مواطن الحاجات فيها، وإن أي مجتمع لا يخلو من نوعين من الحاجات، منها ما هو حاجات للأفراد، ومنها ما هو حاجات للمجتمع بمجموعه، ولذا فقد كان لا بد من وضع نظام يتكفل بتأمين هذه الحاجات، ولم يكن جائزاً أن يترك الأمر فوضى، إلى إرادة الناس ورغبتهم.

ولذلك فإن الله ﷻ فرض على القادرين من المسلمين أن يقوموا بسد خلة الضعفاء والمحتاجين، وجعل ذلك ركناً من أركان الدين، لا يتحقق إسلام الموسر بدونه، وهذا الواجب يعرف في الشريعة باسم الزكاة، التي هي فرض حتم لازم، لدرجة أن من امتنع عن أدائها، أخذت منه بالقوة والقهر، وإن أبى

---

(١) معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية: علي بن محمد الجمعة ص٣٦١، وينظر الموسوعة الاقتصادية: د. حسين عمر ص٢٩٩. الضرائب أسسها العلمية وتطبيقاتها العلمية: د. عبد الأمير شمس الدين ص٣٦ ـ ٣٧.

وتعنّت قوتل، ويقتل أيضاً إن استدعى الأمر ذلك، ولا كرامة له.

وهذه الزكاة هي التي تكفل ـ في الغالب ـ سد خلة الإفراد، أما حاجات الأمة بمجموعها، فإن الشريعة حددت مصارف أخرى تتولّى تحقيقها، من ذلك الخراج والجزية والفيء ونحو ذلك. وهذه المغارم الشرعية لا ترهق كواهل الأفراد، لأن نسبة الزكاة مثلاً قليلة جداً، فالمقدار الواجب إخراجه زكاةً، يتراوح بين نسبة ٢.٥% إلى ١٠%، ولا تكلف الشريعة الفرد بإخراج الزكاة إلا بعد تحقّقه بصفة الغنى، أي بعد تملكه للنصاب، زائداً عن نفقاته وحاجاته.

وكذلك الجزية، فإن مقدارها على الفرد، يتراوح بين نصف دينار على الفرد في السنة إلى دينارين، وهذا شيء زهيد، لا يكاد يذكر، ولا يقارن بما تأخذه دول العالم ـ اليوم ـ من الناس نتيجة فرائض الضرائب المتنوعة، فإن ما تأخذه الحكومة البريطانية ـ مثلاً ـ من المهاجرين، يزيد على ما يأخذونه منها، بنسبة ٢٠%(١). وإذا علمنا أن معظم الذين يهاجرون، إنما يهاجرون بدافع اقتصادي، وبهدف تحسين وضعهم المعاشي، أدركنا مدى الثقل الذي يرزح تحته هؤلاء المهاجرون، وأدركنا شدة وطأة هذه الضرائب عليهم.

والإسلام لا يجيز للدولة أخذ الأموال من الناس ـ زيادة على ما أوجبته الشريعة في نصوصها الصريحة ـ مهما قدمت لهم الخدمات، ما دامت الدولة قادرة على القيام بها، بالإنفاق عليها من بيت المال.

ولكن إذا عرضت أحوال، واستجدت ظروف، وظهرت حاجات، لا تفي

---

(١) هذا ما ذكرته وزيرة شؤون الهجرة البريطانية في معرض دفاعها عن وجهة نظر حكومتها في قبول المهاجرين، وذلك أثناء مقابلة أجرتها معها هيئة الإذاعة البريطانية BBC في برنامج ـ من وراء البحار ـ.

بها الزكوات ولا الأموال المجموعة من الجهات الأخرى، فكيف السبيل إلى سدّ الخلة، ورفع الحرج والضيق عن المجتمع، وعن أفراده؟ وهل يمكن للحاكم أن يفرض على الأغنياء والقادرين إتاوات وضرائب، زيادة على ما أوجبته نصوص الشريعة؟.

سأبحث الآن في حكم هذه المسألة جملة ـ أي هل هو جائز أم لا ـ ثم بعد ذلك سأخوض في التفاصيل.

هل يجوز فرض الضرائب عند الحاجة؟

ذهب جماهير العلماء، إلى أن للإمام أن يفرض على الناس الضرائب، وأن يأخذ من أموالهم ـ زيادة على ما أوجبته الشريعة ـ عند الحاجة. وذهبت قلة قليلة ـ منهم الضحاك بن مزاحم ـ إلى عدم جواز ذلك، وفيما يلي ذكر أدلة الفريقين مع مناقشتها والترجيح:

أولاً ـ أدلة المانعين: وهم قلة قليلة، منهم الضحاك بن مزاحم:

١ ـ قال المانعون: إنه لم يرد جواز أخذ الضرائب من الناس، في نصوص الكتاب ولا السنة، بل إن فيهما ما يشير إلى المنع من ذلك، من مثل قوله تعالى: **﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾**[النساء: ٢٩]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفس منه**»[١]، والضرائب أخذ لأموال الناس بغير رضاهم[٢].

٢ ـ الحديث المتفق عليه[٣] من رواية أبي هريرة ﷺ: أن أعرابياً أتى النبي ﷺ

(١) الحديث سبق تخريجه ص٢٢٤.

(٢) فقه الزكاة: د. القرضاوي ٢/ ١٠٨٩.

(٣) صحيح البخاري مع الفتح ـ كتاب الزكاة ـ باب وجوب الزكاة ـ رقم /١٣٩٧/ ج٣/ ٣٣٤. =

فقال: دلَّني على عمل، إذا عملته دخلت الجنة. قال: «**تعبد اللّه، لا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة المكتوبة، وتؤدي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان**». قال: والذي نفسي بيده، لا أزيد على هذا. فلما ولّى، قال النبي ﷺ: «**من سرّه أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة، فلينظر إلى هذا**» وهذا الحديث يدل على أن المفروض هو الزكاة فقط، ولا يجب على الإنسان شيء آخر غير الزكاة.

٣ ـ الحديث الذي يرويه ابن ماجه[١]، عن فاطمة بنت قيس، أنها سمعته ـ تعني النبي ﷺ ـ يقول: «**ليس في المال حق سوى الزكاة**»، ومعنى هذا، أن ما يؤخذ، من الناس، من غير الزكاة هو أخذ بغير حق، فيكون غير جائز، ولهذا فقد ذهب الضحاك بن مزاحم، إلى أن الزكاة نسخت كل حق مطلقاً[٢].

٤ ـ لم يعهد عن النبي ﷺ، أنه أخذ من الناس أموالهم، مع أن الحاجة كانت تمس إلى المال أحياناً، فقد كان النبي ﷺ، يعمد إلى تعجيل الزكاة لسنة أو سنتين، كما ورد أنه كان يستسلف من العباس رضي الله عنه[٣]، وأنه عليه الصلاة والسلام كان يستقرض من الموسرين، إذا فرغ بيت المال ـ وكان يرد إليهم ما أخذ، ولو جاز أن يأخذ زيادة على المقدرات الشرعية، مع وجود الداعية إلى ذلك، وتوفر الحاجة؛ إذن لفعل، فدل على عدم جواز ذلك. ثم إنه لم يفعل هذا الخلفاء

= صحيح مسلم مع شرح النووي كتاب الإيمان ـ باب بيان الإيمان الذي يدخل به الجنة . . .، رقم /١٠٧/ ج١/ ١٢٧.

(١) سنن ابن ماجه مع حاشية السندي: كتاب الزكاة ـ باب ما أُدي زكاته فليس بكنز، رقم /١٧٨٩/ ج٢/ ٣٧٢.

(٢) المحلى ٤/ ٢٨٣.

(٣) المستدرك للحاكم، كتاب معرفة الصحابة، ذكر إسلام العباس، رقم /٥٤٣٢/ ج٣/ ٣٧٥، وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

الراشدون رضي الله عنهم - أيضاً، وإنما ظهر هذا الأمر، عندما أصبحت الخلافة ملكاً عضوضاً[١].

٥ - استدلوا بمبدأ سد الذرائع، فقالوا: إننا إذا أجزنا أخذ الزيادة، على ما هو مضبوط في الشريعة، إذن، لانبسطت أيدي الحكام في أموال الناس، وفي هذا ظلم للناس. ثم هو يعود بالضرر على المجتمع، فإن باب أخذ الزيادة على الزكاة، إذا فتح، فإن الحكام سيزيدون من هذه الضرائب، شيئاً فشيئاً، وسيرهقون كواهل الناس بها، وسيؤول الأمر - في النهاية - إلى حالة يتقاعد فيها الناس عن العمل والنشاط، لانقطاع آمالهم في جمع الأموال والثروات، من خلال الربح من الصناعات والتجارات، لعدم ثقتهم أن ما يجمعونه، لن تمتد إليه أيدي الحكام بالمصادرة[٢]، وهذا ما حذّر منه ابن خلدون رحمه الله، وعدَّه من أبرز عوامل فساد العمران[٣]. هذه هي أهم أدلة المانعين من أخذ الضرائب مطلقاً.

ثانياً - أدلة القائلين بجواز فرض الضرائب عند الحاجة وهم جماهير العلماء:

١ - استدل المجيزون بقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[البقرة: ١٧٧]، قالوا: هذه الآية دليل

---

(١) الغياثي الجويني ص٢٧٥، شفاء الغليل الغزالي ٢٣٦.

(٢) الغياثي ص٢٧٥.

(٣) مقدمة ابن خلدون ص٢٦٢ - ٢٦٣.

على أنه يجب في المال حق آخر سوى الزكاة، لأنه قال أولاً: ﴿وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ﴾، ثم قال بعد ذلك: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ . . .﴾ فدل على أن المراد بالكلام الثاني، غير المطلوب أولاً، لئلا يلزم التكرار، ولأن العطف يقتضي المغايرة[1]. وقالوا إن الآية دليل على وجوب الحق في المال، وليس المقصود بها الحث على صدقة التطوع، قال الفخر الرازي رحمه اللّه تعالى: «إن ذلك واجب لا جائز، لأنه تعالى، قال في آخر الآية: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[البقرة: ١٧٧] وقف التقوى عليه، فثبت أن هذا الإيتاء ـ وإن كان غير الزكاة ـ إلا أنه من الواجبات»[2]، ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يؤمن باللّه واليوم الآخر من بات شبعاناً، وجاره طاو إلى جنبه**»[3].

٢ ـ واستدلوا بأحاديث كثيرة منها ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: بينما نحن في سفر، مع النبي ﷺ، إذ جاء رجل على راحلة له. قال: فجعل يصرف بصره يميناً وشمالاً، فقال رسول اللّه ﷺ: «**من كان معه فضل ظهر، فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان معه فضل زاد، فليعد به على من لا زاد له**» قال: فذكر من أصناف المال ما ذكر، حتى رأينا، أنه لا حق

(١) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ٢/ ١٦٢.

(٢) التفسير الكبير للفخر الرازي ٥/ ٣٥.

(٣) المستدرك للحاكم كتاب البر والصلة رقم /٧٣٠٧/ ج٤/ ١٨٤ قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

مصنف ابن أبي شيبة، ما ذكر فيما يطوى عليه المؤمن من الخلال رقم /٣٠٣٥٨/ ج٦/ ١٦٤.

منا في فضل»(١). قال ابن حزم عقب ذكر هذا الحديث: «وهذا إجماع من الصحابة رضي الله عنهم، عبر بذلك أبو سعيد، وبكل ما في الخبر نقول»(٢).

وكذلك، قوله عليه الصلاة والسلام، في الحديث الذي يرويه البخاري(٣)، عن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، أن أصحاب الصفة كانوا أناساً فقراء، وأن رسول الله ﷺ قال: **«من كان عنده طعام اثنين، فليذهب بثالث، ومن كان عنده طعام أربعة، فليذهب بخامس أو سادس»**.

وهناك الكثير من الأحاديث، في معنى هذين الحديثين الشريفين، كلها تأمر بمساعدة المسلمين بالمال، إذا احتاجوا إلى ذلك(٤).

٣ ـ إن إجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، قد انعقد على هذا، من ذلك ما رواه عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان بن حبيب بن أبي ثابت عن أبي وائل بن سلمة قال: قال عمر رضي الله عنه: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت فضول مال الأغنياء، فقسمتها على فقراء المهاجرين»، قال هذا عام الرمادة، وقال ابن حزم: إن إسناد هذا الخبر في غاية الصحة والجلالة(٥).

ـ وعن محمد بن علي بن أبي طالب، أنه سمع علي بن أبي طالب يقول:

---

(١) صحيح مسلم مع شرح النووي كتاب المغازي. باب: استحباب المؤاساة بفضول المال، رقم /٤٤٩٢/ ج١٢/ ٢٥٩.

(٢) المحلى ٤/ ٢٨٢.

(٣) صحيح البخاري مع الفتح، كتاب مواقيت الصلاة. باب السمر مع الضيف والأهل، رقم /٦٠٢/ ج٢/ ٩٥ ـ ٩٦.

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم ١٣/ ٢٤٥.

(٥) المحلى لابن حزم ٤/ ٢٨٣.

«إن الله تعالى فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم، فإن جاعوا أو عروا وجهدوا فبمنع الأغنياء، وحق على الله تعالى أن يحاسبهم يوم القيامة، ويعذبهم عليه»[1]، ولو لم يكن هذا الأمر واجباً، لما استوجب المحاسبة يوم القيامة، والعذاب على التقصير فيه.

وعن ابن عمر أنه قال: «في مالك حق سوى الزكاة». وهذا مروي أيضاً عن الشعبي ومجاهد وطاووس وغيرهم.

وعن عائشة وابن عمر والحسن بن علي ﷺ، أنهم قالوا كلهم، لمن سألهم: «إن كنت تسأل في دم موجع، أو غرم مفظع، أو فقر مدقع، فقد وجب حقك»[2].

٤ ـ اتفق العلماء على أنه إذا نزل بالمسلمين حاجة، بعد أداء الزكاة، أنه يجب عليهم صرف المال إليها، ومن ذلك، ما ذهب إليه مالك رحمه الله، من أنه يجب على المسلمين بذل المال في سبيل استنقاذ أسراهم، وإن كلفهم ذلك، بذل جميع أموالهم، حتى لا يبقى لواحد منهم درهم[3]. وكذلك إذا أصاب المسلمين جدب وقحط، وأشرف الناس على الهلاك، فإن سد جوعتهم يكون فرضاً على الكفاية[4]، لأن الفقراء عالة على الأغنياء، والأغنياء للفقراء بمنزلة

---

(١) سنن سعيد بن منصور الآية قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ ... وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[الأنعام: ١٤١]، رقم /٩٣١/، ج٥/ ١٠٦. ط (١) دار العصيمي الرياض، تحقيق سعد بن عبدالله بن عبد العزيز آل حميد.

(٢) ينظر هذه الآثار في المحلى: ٤/ ٢٨٣.

(٣) أحكام القرآن لابن عربي ٢/ ٨٧٦.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ٢/ ١٦٢، رد المحتار ٢/ ٥٧.

الآباء للأولاد، فلا يجوز لهم أن يضيعوهم، قال الغزالي رحمه الله: «فهذا وجه المصلحة ـ أي في توظيف المال على الأغنياء ـ وهو من القطعيات، التي لا مرية في اتباعها»(١). ونقل ابن العربي إجماع العلماء على هذا الحكم فقال: «وإذا وقع أداء الزكاة، ونزلت بعدُ حاجة، فإنه يجب صرف المال إليها، باتفاق من العلماء»(٢). هذه بعض من الأدلة الكثيرة التي استدل بها الجمهور القائلون، بأن فرض الضرائب جائز إذا دعت إليها الحاجة.

المناقشة:

١ ـ **دليل المانعين الأول**: وهو الآية الكريمة، والحديث الشريف، اللذان يحرمان أخذ شيء من أموال الناس بغير رضاهم، يمكن أن يجاب عنهما بأنهما دليلان عامان، يبينان الأصل والقاعدة العامة، التي هي احترام ملكيات الناس، وذلك في الأحوال العادية، أما الأدلة التي استدل بها الجمهور، فهي أدلة خاصة، تتناول حالات الحاجة، والأزمات الشديدة، وبموجب قواعد التعارض والترجيح، فإننا نقدم الدليل الخاص، ونخصص به الدليل العام، ولذا فإننا نقول: إن حالات القحط والأزمات الشديدة، مستثناة من الأصل العام، الذي هو احترام ملكيات الأفراد، فإذا أَلَمَّت ضائقة بالأمة، جاز أن يؤخذ من الأغنياء ما يكفي لرفع الضائقة.

٢ ـ **الدليل الثاني**: وهو حديث الأعرابي الذي أقسم ألا يزيد على دفع الزكاة المفروضة: أجاب عنه الجمهور: بأن النبي ﷺ، علّمه المبادئ الأساسية فقط، ولم يكن كل الفرائض، وذلك أنه ربما كان ذلك أول لقاء له مع النبي

---

(١) شفاء الغليل ص٢٤٣.

(٢) أحكام القرآن لابن عربي ١/ ٨٨.

عليه الصلاة والسلام، وليس من الحكمة أن يحشو ذهن المبتدئ بكل المعلومات، بالأحكام الاستثنائية، وأحكام الظروف الطارئة، وإنما الحكمة تقتضي أن يكتفي في البداية بتعليمه الأمور الأساسية، وهذا ما فعله النبي ﷺ، وهو سيّد من أوتي الحكمة. وإن لم نفسر حديث الأعرابي على هذا النحو، فإن ذلك يعني أنه ليس على الإنسان، سوى الواجبات الخمسة، التي وردت في هذا الحديث، والحال أن الأمر ليس كذلك، وأن الإجماع انعقد على أن الواجبات لا تنحصر في الخمسة المذكورة في الحديث(١)، وفي هذا يقول الشوكاني: «في جعل هذا الحديث، دليلاً على عدم وجوب ما ذكره نظر عندي، لأن ما وقع في مبادئ التعليم، لا يصح التعلق به، في صرف ما ورد بعده، وإلا لزم قصر واجبات الشريعة على الخمس المذكورة، وأنه خرق للإجماع، وإبطال لجمهور الشريعة، فالحق أنه يؤخذ بالدليل المتأخر، إذا ورد مورداً صحيحاً»(٢).

٣ ـ حديث: ليس في المال حق سوى الزكاة، ضعيف، قال عنه البيهقي: «لست أحفظ له إسناداً»(٣).

وقال عنه ابن العربي: ضعيف لا يثبت عن الشعبي، ولا عن النبي ﷺ(٤). ثم إن هذا الحديث عورض برواية أخرى مناقضة لها، عند الترمذي(٥) عن فاطمة

---

(١) المحلى ٤/ ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٢) نيل الأوطار: ج١/ ٢٧٨.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ٤/ ٨٤.

(٤) أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٨٨

(٥) سنن الترمذي مع تحفة الأحوذي: ـ أبواب الزكاة ـ باب ما جاء أن في المال حقاً سوى الزكاة، رقم/٦٥٤/ ج٣/ ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

بنت قيس، قالت: سألت، أو سئل النبي ﷺ عن الزكاة، فقال: «إن في المال حقاً سوى الزكاة، ثم تلا هذه الآية في البقرة»، ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾[البقرة: ١٧٧] الآية ورجَّح الترمذي أن المرفوع ضعيف، والأصح أنه من قول الشعبي. قال السندي في حاشيته على سنن ابن ماجه[١] بعد أن ذكر الحديثين: «ومن نظر بين الروايتين، يرى أن رواية المصنف، أقرب إلى الخطأ من رواية الترمذي، لقوة رواية الترمذي، بالدليل الموافق لها» وكذلك رجح القرطبي رواية الترمذي، للسبب ذاته فقال: «والحديث وإن كان فيه مقال، فقد دل على صحته، معنى ما في الآية نفسها»[٢] أما القول بأن الزكاة نسخت كل حق في المال، فلم يثبت عن النبي ﷺ، وهو منقوض بوجوب النفقة على الزوجة والأولاد والوالدين الفقيرين، وذهب إلى القول بالنسخ الضحاك بن مزاحم، قال ابن حزم: «ما رواية الضحاك بحجة فكيف برأيه؟»[٣].

٤ ـ **أجاب الجمهور عن دليل المانعين الرابع**: بأن النبي ﷺ، اكتفى بالاستقراض عند الحاجة إلى المال، ولم يوظفه على الأغنياء دون مقابل، بأنّ الحاجة لم تدْعُ لذلك، فقد كان الصحابة رضي الله عنهم يتسابقون إلى امتثال أمر النبي ﷺ وكانوا يبذلون أموالهم بسخاء، ولاتساع بيت المال[٤].

٥ ـ **أجابوا عن دليل سد ذرائع**: بأننا أجزنا الأخذ من أموال الناس عند الحاجة، وبالضوابط الشرعية، وإن احتمال أن يستغل بعض الحكام الظلمة هذا الحكم، فيتخذوه ذريعة إلى أكل أموال الناس ظلماً، وبدون وجه حق، هذا

---

(١) حاشية السندي على سنن ابن ماجه ٢/ ٣٧٢.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ١٦٢.

(٣) المحلى ٤/ ٢٨٣.

(٤) الغياثي ٢٧٩ ـ ٢٨٠ الاعتصام للشاطبي ٢/ ١٠٤.

الاحتمال وما قد ينجم عنه من الأضرار شيء لا يذكر، إذا ما قارناه، بما ينجم عن عدم تجويز أخذ الضرائب من الناس عند الحاجة، فإن الخطر في هذه الحالة سيعم الأمة، وسيؤدي إلى هلاك الأنفس، وهتك الحرمات، وذهاب الأموال كلها. فالأولى أن تدرأ هذه المخاطر والأهوال، ببذل قليل من فضول أموال الأغنياء(١).

مناقشة أدلة الجمهور:

١ ـ **قال المانعون:** إن المراد بقوله تعالى: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ . . .﴾ وبقوله تعالى بعد ذلك. . . ﴿وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ﴾[البقرة: ١٧٧] المراد بهما واحد(٢)، وقد رد هذا الكلام ـ كما رأيناه ـ بأنه يلزم منه التكرار لغير موجب، وهو ما ينزه عنه كلام الحكماء من البشر، فكيف بكلام أحكم الحاكمين، ثم إن القاعدة تقول: التأسيس مقدم التأكيد، وهنا الحمل على التأسيس ممكن ويؤيده من نص الآية الكريمة، وجود حرف العطف، والعطف يقتضي المغايرة. وكذلك تؤيده أحاديث كثيرة ذكرنا بعضاً منها.

٢ ـ **أجابوا عن الأحاديث:** بأن فرض الزكاة نسخ كل الواجبات المالية، التي أشارت إليها الأحاديث(٣). بأن الزكاة نسخت الفرائض المالية الثابتة، ولا تعارض بينها وبين الحقوق الأخرى التي تجب لعارض، فقد اتفق جميع العلماء، على أن فكاك الأسير واجب، وإطعام المضطر وإنقاذ النفس المحترمة من الموت واجب كذلك، ولو كلف بذل أموال طائلة، فلا تعارض بين هذا

---

(١) الغياثي: ٢٧٠، ٢٨٣.

(٢) الجامع لأحكم القرآن ٢/ ١٦٢.

(٣) المحلى ٤/ ٢٨٣.

الكلام[1]، وبين «ليس في المال حق سوى الزكاة»، على فرض التسليم بصحته، مع أنه حديث ضعيف، وقد سبق أن بينت أن أئمة الحديث قالوا: هذا حديث لا يثبت عن النبي ﷺ[2].

والحق أن هذا الحديث، يكاد يكون هو معتمدهم، فقد ردوا به على أدلة الجمهور الأخرى، ولكنه ضعيف لا ترد به أدلة الجمهور.

الترجيح:

يظهر بشكل لا مجال فيه للشك، أن رأي الجمهور هو الراجح، لقوة أدلته وضعف أدلة المانعين. ولعل الذين قالوا: «لا حق في المال سوى الزكاة» عنوا بذلك المكوس الجائرة فخشوا أن يكون ذلك ذريعة لحاكم الجور ليمدوا أيديهم إلى أموال الناس فيقتطعوها ظلماً، فأردوا أن يضيّقوا عليهم، ويمنعوهم من ذلك. ويدل على هذا، ما نقله ابن عابدين رحمه الله عن أبي جعفر البلخي، أنه يعد أن ما يضربه السلطان على الرعية لمصلحتهم جائز، والامتثال من الرعية واجب، قال: «لكن يعلم هذا الجواب للعمل به وكف اللسان عن السلطان، وسعاته فيه، لا للتشهير، حتى لا يتجاسر في الزيادة على القدر المستحق[3]، يعني بالتشهير، إعلان هذه الفتوى وتعميم العلم بها[4]».

ـ وإذا ثبت أن فرض الضرائب بشروطها وضوابطها الشرعية جائز في الشريعة، على الجملة، فأن لذلك تفصيلاً، آن لنا أن نشرع في بيانه.

---

(١) تحفة الأحوذي: المبار كفوري ٣/ ٢٦٢.

(٢) أحكام القرآن لابن عربي ١/ ٨٧ ـ ٨٨.

(٣) رد المحتار ٢/ ٥٧.

(٤) فقه الزكاة د. القرضاوي ٢/ ١١٠١.

متى تؤخذ الضرائب؟ :

تعد مسألة فرض الضرائب على الناس، من المسائل التي لم يرد في خصوصها، نصوص معينة صريحة الدلالة، من الكتاب والسنة، ولذلك فهي تدخل في باب المصالح المرسلة، أي المصالح التي لم يرد من الشارع اعتبارها صراحة، ولا إلغاؤها، وسبيل كل مسألة من هذا القبيل ـ إذا عرضت ـ أن ينظر إلى وجه المصلحة فيها، وإلى ما قد ينجم عنها من مفسدة، وأن يوازن بين الأمرين، فيدرأ الضرر الأعظم، وتقدم المصلحة الأهم. والذي يقوم بعملية الموازنة هذه، هو الحاكم المجتهد، وإلا، فأهل الحل والعقد، وهم أعضاء المجالس النيابية الذين يمثلون الشعب، هم الذين يتولون هذه المهمة، ويدعمون الحاكم بمشورتهم، التي هي حصيلة دراستهم، واجتهاداتهم، لينفذ ما تقرر من الحكم الشرعي.

فهذه المسألة إذن، تدخل في أحكام الإمامة، وما كان الصحابة رضي الله عنهم قد تعرضوا لها، ولا التابعون، ولكن الحاجة إلى الخوض فيها وبيان حكمها طرأت فيما بعد، عندما اتسعت خطة الإسلام، نتيجة الفتوحات، وكثر الجند وزادت نفقات الدولة، فأصبح ما تجبيه الدولة من المصادر الشرعية للأموال ـ كالفيء والخراج ونحوهما ـ غير كاف لسد حاجاتها.

ولعل أول من بحث هذه المسألة وأفاض في شرحها وبيانها، وأجاد القول فيها، وأصّل المسألة، وخرّج تفاصيل أحكامها، وصاغها على عين فرقان الشريعة، وقواعدها الكلية، إمام جليل، من عمالقة أئمة الإسلام ـ قلّ نظيره ـ هو أبو المعالي، عبد الملك الجويني رحمه الله تعالى، في كتابه القيّم، الموسوم بـ «غياث الأمم في التياث الظلم» المعروف بالغياثي، وهو كتاب في أحكام

الإمامة، ثم جاء من بعده، تلميذه حجة الإسلام الغزالي رحمه الله تعالى، ففصّل القول في المسألة، في كتابه «شفاء الغليل» وهو لم يخرج على ما قاله أستاذه الجويني، ولكنه زاد المسألة تفصيلاً وإيضاحاً. وأنا أقتفي في شرح هذه المسألة خطى هذين الإمامين الجليلين وألتزم ترتيبهما فأقول: لهذه المسألة حالات عدة:

الحالة الأولى: إذا كانت الأموال في بيت المال كافية، لسد جميع الحاجات، ولتأمين ما يكفي من الأسلحة والعتاد، وحاجات الجند، وكانت سائر المرافق، التي تحتاج إليها الدولة متوفرة، فإن العلماء متفقون، على أنه ليس للإمام ـ في هذه الحالة ـ أن يمدّ يده إلى أموال الناس ليقتطعها، ويضيفها إلى أموال بيت المال، أو خزينة الدولة، أو أن يصرفها في أي سبل مصالح الدولة[١].

وقد حدث في التاريخ الإسلامي أن بعض الأمراء والملوك، أرادوا أن يفرضوا على الناس الضرائب، ليستعينوا بها في جهاد أعداء الإسلام، فاستفتوا العلماء في ذلك، فاتفقت كلمتهم على أن شرط جواز ذلك، أن لا يبقى مال في بيت مال المسلمين، وأن لا يمكن توفير المال اللازم بأي وسيلة أخرى. ومن المواقف الجريئة في هذا الصدد، موقف سلطان العلماء العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى، حينما أراد السلطان قطز «سلطان مصر»، أن يعدّ العدّة لقتال التتار، فجمع أهل العلم، من الفقهاء والقضاة، وسألهم: إن كان يجوز أن يجمع المال من الناس. فكان الاعتماد على ما قاله الإمام العز رحمه الله ـ وقد كانت كلمته عندهم لا ترد ـ وهو قوله «إذا طرق العدو بلاد الإسلام، وجب على العالم

(١) شفاء الغليل ص٢٣٥، رد المحتار ٢/ ٥٧.

قتالهم، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية، ما تستعينون به على جهادكم، بشرط أن لا يبقى في بيت المال شيء، وتبيعوا مالكم من الحوائص[١] المذهبّة، والآلات النفيسة، ويقتصر كل الجند على مركوبه وسلاحه، ويتساووا هم والعامة، أما أخذ الأموال من العامة، مع بقايا في أيدي الجند من الأموال والآلات الفاخرة فلا...[٢]، وذكر ابن السبكي أنه قال للسلطان أيضاً: «إذا أحضرت ما عندك وعند حريمك وأحضر الأمراء ما عندهم، من الحلي الحرام، وضربته سكة، ونقداً، وفرقته في الجيش، ولم يقم بكفايتهم، ذلك الوقت، اطلب القرض، أما قبل ذلك، فلا...[٣]، فحتى الاستقراض، لم يجزه الإمام العز في هذه الحالة.

وقد جرى للإمام النووي ﷺ، مثل هذا الموقف مع الظاهر بيبرس، فكتب إليه النووي «ولا يحل أن يؤخذ من الرعية شيء، ما دام في بيت المال شيء، من نقد أو متاع، أو أرض، أو ضياع، أو غير ذلك، وهؤلاء علماء المسلمين، في بلاد السلطان - أعز الله أنصاره - متفقون على هذا، وبيت المال معمور، وزاده الله عمارة وسعة وخيراً وبركة في حياة السلطان... وإنما يستعان في الجهاد وغيره، بالافتقار إلى الله، واتباع آثار النبي ﷺ وملازمة أحكام الشرع[٤]» فهذا الحَبران

---

(١) الحوائص جمع حياصة: وهي كساء موشّى بالذهب يخلعه السلطان على أمراء وأعوانه في مناسبات خاصة.

(٢) النجوم الزاهرة ٧/ ٧٢ - ٧٣.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ابن السبكي ٨/ ٢١٥.

(٤) تحفة الطالبين في ترجمة الإمام النووي لابن العطار ص٥٣، ٥٤ حياة الإمام النووي: للإمام السخاوي ص٥٨.

العظيمان ـ وقد وافقهما جميع العلماء ـ على أنه لا يجوز أخذ شيء من أموال الناس، مادام هناك شيء في بيت المال، يمكن أن يباع ويستعان بثمنه على سداد الحاجات العامة، وعلى رأسها الدفاع عن البلاد، وجهاد أعداء الدين من أهل الكفر والعناد. وقد سبقهم إلى هذا الإمام الغزالي رحمه الله، فقد قال في المستصفى[1]: «فإن قيل: فتوظف الخلاج، من المصالح، فهل إليه سبيل أم لا؟ قلنا: لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود».

هذا إذا كان في بيت المال مال.

الحالة الثانية: إذا صفر بيت المال، وخلا من الأموال، فهنا أحوال أيضاً:

أولاً ـ إذا دخل الكفار بلاد الإسلام واستولوا على جزء من أرض المسلمين، ولم يكن لدى الجند كفاية من السلاح، والعتاد، وغير ذلك، مما يتقوّون به على صد العدوان، وتحرير أرض الإسلام: اتفق العلماء على أنه يحق للإمام ـ في هذه الحالة ـ أن يوظف على الإغنياء القدر الكافي، الذي يسد حاجة الجيش، ويرد غائلة العدوان، عن بلاد الإسلام، وقد مرّ قبل لحظات كلام العزِّ والنووي رحمهما الله تعالى في ذلك.

وهذا الأمر، وإن لم يكن له دليل معين، يشهد له بخصوصه، في سيرة النبي ﷺ، ولا في سيرة خلفائه الراشدين، رضوان الله عليهم، فإن دليله هو إجماع العلماء، والأدلة التي استندوا عليها، في إجماعهم هذا كثيرة، منها:

١ ـ من المعلوم، أن الكفار إذا وطئوا دار الإسلام، وسلبوا شيئاً منها، فإن على المسلمين أن يهبّوا لمحاربتهم، واسترداد أرض الإسلام، وإذا استدعى الأمر النفير العام، فإن جهاد الأعداء يكون فرض عين، على كل إنسان قادر

---

(١) المستصفى للغزالي ١/ ٣٠٣، قال مثله وزاد عليه بياناً وشرحاً في شفاء الغليل ص٢٣٥.

عليه، وإن كان ذلك يكلف إراقة دمائهم، وإزهاق أنفسهم وأرواحهم. وإذا كان الأمر كذلك، فوجوب بذل المال ـ عند الحاجة أولى ـ لأن الخطب في المال أيسر، وشأنه أهون من شأن النفوس، قال الإمام الجويني رحمه الله: «وأموال الدنيا، لو قوبلت بقطرة دم، لم تعدِ لها ولم توازنها. فإذا وجب تعريض المهج للتوى ـ أي الهلاك ـ فالأموال، في هذا المقام ـ من المستحقرات[1]».

٢ ـ القاعدة الفقهية الكلية، التي تقول: «يدرأ أشد الضررين، وأعظم الشرين». . . وإن الأموال التي تؤخذ من الناس، ويستعان بها في دفع العدوان، وحفظ الأرواح والأنفس، إذا لم تؤخذ، فإنه لن يمضي إلا وقت يسير، حتى يتمكن العدو من دخول دار الإسلام، وبسط سلطانه عليه، وسرعان ما سيعمل فتكاً في رقاب المسلمين، ويستلب كل ما يملكون، فزهوق الأنفس وذهاب الأموال كلها، أعظم بكثير من بذل فضول الأموال، للوقاية من الفتك والدمار. ولا يرتاب عاقل في هذا.

يقول الغزالي رحمه الله: «فإذا ردّدنا بين احتمال هذا الضرر العظيم، وبين تكليف الخلق حماية أنفسهم، بفضلات أموالهم، فلا نتمارى في تعيين هذا الجانب. وهذا مما يعلم قطعاً، من كلّيّ مقصود الشرع، في حماية الدين والدنيا، قبل أن نلفت إلى الشواهد المعينة من أصول الشرع[2]».

٣ ـ قالوا: إن شأن الإمام مع الرعية، ليس أقل من شأن الأب مع طفله، وإن الأب مأمور بالإنفاق على طفله وحسن رعايته، وينفق على الطفل من ماله ـ إن كان له مال ـ وإن ترتب على ذلك ذهاب جميع ماله، مادام أنه ينظر في ذلك

(١) الغياثي للويني ص٢٥٩.

(٢) شفاء الغليل ص٢٣٧.

إلى مصلحته في الحال والمآل، فمصلحة الحفاظ على بلاد الإسلام، وسلامة المسلمين وأمنهم، ليست أقل من مصلحة الطفل، ولذا، فإن نظر الإمام، في مصلحة الأمة، ينبغي ألا يقل، عن نظر ولي الطفل لمصلحة الطفل[1].

والأدلة التي استدلوا بها كثيرة جداً، ولكن في هذا القدر كفاية.

ثانياً ـ إذا لم يستول الكفار على شيء من دار الإسلام، ولا كانت هناك حرب دائرة، ولكن كان في استعداد جنود الإسلام ضعف، وكان وضعه مختلاً، يحتاج إلى بذل مال، من أجل تقويته، وجعله قادراً على صد العدوان، وكنا نتوقع ـ توقعاً مبنياً على الظن الغالب ـ أننا لو لم نفعل ذلك، لانتهز العدو فرصة ضعف جيشنا، وهاجم ديارنا، واحتل أرضنا، فهل أخذ المال من الناس ـ في هذه الحالة ـ جائزٌ»؟

الجواب: لا شك أن تقوية جيش الإسلام، وتهيئته لمجابهة الأخطار المتوقعة، يأتي في رأس قائمة المصالح العامة، بل إن المحافظة على هذه المصلحة، هي الضمانة والأساس لحفظ سائر مصالح الأمة الأخرى، سواء كانت مصالح الأفراد أو المصالح العامة. ولهذا، فإن من الواجب على الناس، إمداد الجيش، بأسباب القوة، ولو كلّفهم ذلك اقتطاع أموالهم. فحكم هذه الحالة كحكم سابقتها، لأن دخول الكفار إلى دار الإسلام، وإن لم يكن قد تم بعد ولكنه متوقع توقعاً يغلب على الظن. والأحكام الفرعية، يكفي فيها تحقق الظن الغالب، لأنه ملحق باليقين في أحكام الشرعية العملية، وهذا الظن، له أمارات فقد قيل قديماً «الروم إذا لم تغز غزت» وقد قيلت هذه المقولة، نتيجة لحالات كثيرة تكررت، فهي بمثابة قاعدة كلية، اعتصرت وجمعت من استقراء

(١) المرجع السابق ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

كثير من الحالات الجزئية، ولهذا قال إمام الحرمين رحمه الله عن الحالة: «فهذا الظن ملحق بالقسم الأول قطعاً»[1]، أي أن هذه المسألة، لا مجال للاجتهاد ولا لاختلاف الآراء فيها، بل إن الحكم فيها مبني على القطع واليقين[2]. والله ﷻ يقول: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[الأنفال: ٦٠]، أي يجب على المسلمين أن يكونوا دائماً على أهبة الاستعداد لمجابهة أي خطر مداهم، أو أي عدو يهاجم، ولا يكون الاستعداد إلا قبل الدخول في الحرب، والمثل العربي يقول: «قبل الرِّماء تملأ الكنائن[3]»، فلا يعقل أن يقال: إن الناس لا يؤمرون يبذل فضول أموالهم، دعماً لجيش الإسلام، إلا أن يحل الخطر الحقيقي، بأن يهاجم العدو دار الإسلام، لأن تأخير النظر، في مثل هذه الحال، يجرّئ الكفار علينا، ويدعوهم إلى مهاجمتنا، فدفعُ شرّهم قبل وقوعه، أهون من رفعه إذا وقع، ودرهم وقاية خير من قنطار علاج. ولو أن الأمر وقع، وتغلب العدو على المسلمين، لما كان هناك مجال، لاستدراك ما فات[4].

بل إن الإمام الغزالي رحمه الله تعالى، ذهب إلى أبعد من هذا، فقرّر أنه إذا لم يكن هناك أي عدوّ يهدّدنا، أو يتربّص بنا، ولكن خيف ثوران الفتن في الداخل، ولم يكن لدى الإمام من الأموال، ما يكفي لتجهيز الجيش، لحراسة البلاد، وحفظ النظام فيه، فإن للإمام ـ في هذه الحالة ـ أن يوظف على الناس، كفاية الجند، لأن هذه مصلحة قطعية لا يتمارى فيها العقلاء، ذلك، أن الفتن إذا

---

(١) الغياثي ص٢٦٠.

(٢) شفاء الغليل ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣) مجمع الأمثال للميداني. دار الكتب العلمية، دون ذكر الطبعة ج٢/ ص١٢٢ رقم ٢٨٦٨.

(٤) الغياثي ٢٦٠ ـ ٢٦١.

ثارت داخل البلاد، ولم يكن هناك جيش يمنع الساعين فيها من الإفساد، فإن الدماء تهراق، والحرمات تنتهك، وتذهب الأموال برمتها. فدرأ هذه الأخطار كلها، بشيء من المال أهون بكثير[١]. وقد صرح الحنفية أن على الإمام في هذه الحالة ـ أي إذا كانت الطرق غير آمنة؛ لوجود اللصوص وقطاع الطرق ـ أن يجند حراساً لحفظ الطرق، وتؤخذ أجرتهم من الناس، لأن هذه مصلحة عامة[٢].

الحالة الثالثة: لم يقتصر الفقهاء على تجويز توظيف المال على الناس، في الحالات التي يتهدد فيها أمن البلاد، أعداء متربصون فحسب، بل أجازوا إلزام الناس ببذل أموالهم، عندما يحتاج إلى بذل المال من أجل إقامة فرض كفائي، ومن الأمثلة التي ذكروها ما يلي:

١ ـ إذا كان في الأمة فقراء مدقعون، لا يملكون ـ ما يقيمون به الأود، فإن من الواجب على الأغنياء أن يقوموا بالسعي في كفايتهم. وقد أجمع علماء الأمة على النهوض بهذا الواجب[٣]. وإن امتنعوا، أجبرهم السلطان على ذلك، وأخذ كفاية الفقراء من الأغنياء، جبراً عنهم. قال ابن حزم: «فرض الأغنياء، من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم. . .، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه»[٤]. ومن الأمثلة التطبيقية التي تدل لهذا الحكم ـ من سيرة المصطفى ﷺ: «أن أصحاب الصفة، كانوا أناساً فقراء، وأن رسول الله ﷺ قال: **«من كان عنده طعام اثنين فليذهب**

(١) شفاء الغليل ص٢٤٠.

(٢) رد المحتار ٢/ ٥٧.

(٣) الغياثي ص٢٥٩.

(٤) المحلى ٤/ ٢٨١.

بثالث، وإن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس»[1]. فإن النبي ﷺ، لم يشترط لتكليفهم بذلك أن يكونوا أغنياء، بل ألزم الناس بأشد من ذلك، فأمر الاثنين أن يتقاسما طعامهما مع ثالث، وأن يشتركا معه في في تحمل شيء من الجوع. وقد هم سيدنا عمر ﷺ بمثل هذا الفعل، فقد عزم إذا دهم القحط وحلت أزمة شديدة، أن يدخل على أهل كل بيت، مثل عددهم من الفقراء، وعلل ذلك بقوله: «فإن الناس لن يهلكوا على أنصاف بطونهم»[2].

الحالة الرابعة: ذكر الفقهاء أنه يجب على الموسرين أن يقوموا بإطعام الفقراء، وكسوتهم، وما في معناهما، كأجرة الطبيب، وثمن الدواء، ولم يقصروا الواجب على تقديم الضروري فحسب، بل إن الشافعية، قد ذهبوا ـ في الأصح عندهم ـ إلى أنه يجب أن يبذل للفقراء كفايتهم، فلا يكتفي بسد الرّمق، وإنما يعطون مقدار الكفاية[3]، والحاجة، وقد قدروا الحاجة، بأنها: التي تدفع الضرر حالاً أو مآلاً، فإن مقدار الضرورة، قد لا يستعقب الضعف والوهن في الحال، ولكن إن استمر الأمر على ذلك، سيؤدي إلى ضعف البنية، والوهن، والعجز عن السعي والعمل بشكل طبيعي[4].

وكذلك الكسوة، فإنه لا يقتصر فيها على تأمين الحد الضروري، أي ما يستر العورة، ولكن يجب أن تستر الكسوة جميع البدن، وأن تكون لائقة بالحال، فإن

---

(١) الحديث سبق تخريجه ص٣٠٥.

(٢) أورد ابن حزم آثاراً كثيرة عن السلف في هذا المعنى، ينظر المحلى ٤/ ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٣) نهاية المحتاج للرملي ٨/ ٥٠، فتح الوهاب لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ٢/ ٢٩٧.

(٤) الغياثي ٤٨١، وينظر دور الدولة في التوازن الاقتصادي والاجتماعي في الإسلام: د. عبد الحميد عواد ١/ ١٦٣ ـ ١٦٤.

كسوة الصيف، غير كسوة الشتاء[١].

وكذلك يجب أن يؤمّن للفقير السكن، الذي يقيه لفح الصيف، وقرّ الشتاء، لأن ذلك، مما لا بد منه، لدفع الضرر والأذى عنهم، فكل هذه الحاجات الأساسية، يجب أن تؤمن للفقراء، من بيت المال، فإن عجز بيت المال عن ذلك، كلّف به الأغنياء[٢].

ـ وقال فقهاء الحنفية: إن الأنهار الكبيرة ـ ذات النفع العام ـ التي يستقي منها الناس، ويسقون به مزروعاتهم، إذا احتاجت إلى كري، وتصليح، فكذلك للإمام أن يأخذ ذلك من الناس، لأن هذا من المصالح العامة.

قال ابن عابدين نقلاً عن البلخي رحمهما الله تعالى: «. . .ما يؤخذ في خوارزم، من العامة لإصلاح مسناة الجيحون، أو الربض، ونحوه من مصالح العامة دين واجب، ولا يجوز الامتناع عنه وليس بظلم»[٣].

وعلى هذا، فقد جدت، في عصرنا هذا ـ الحاجة إلى استحداث كثير من المرافق، لم تكن إليها حاجة في السابق، وهي اليوم من الضرورات، من ذلك: إنشاء السدود والمدارس والمعاهد والجامعات والمشافي والمطارات والموانئ والجسور والطرق المعبدة، والحدائق، والملاعب، وتنظيم المدن، وتهيئة مختلف الكوادر في الاختصاصات المختلفة، وتوفير أحدث أنواع الأسلحة وأكثرها تطوراً، وإقامة المصانع اللازمة لذلك، كل هذه الأمور، وغيرها، مما لا غنى للناس ولا للدولة عنها، لمسيس الحاجة العامة إليها، إذا كانت خزينة

---

(١) نهاية المحتاج ٨/ ٥٠، فتح الوهاب ٢/ ٢٩٧.

(٢) المرجعان السابقان.

(٣) رد المحتار ٢/ ٥٧.

الدولة عاجزة عن القيام بها، فإن للحاكم أن يستعين على تأمين كل ذلك، بفرض ضرائب على الناس، لأن فائدتها تعود عليهم.

قال الماوردي في الأحكام السلطانية(١): «البلد إذا تعطل شربه، أو استهدم سوره، وكان يطرقه بنو السبيل من ذوي الحاجات، فكفوا عن معونتهم، فإن كان في بيت المال مال، لم يتوجه عليهم فيه ضرر أمر بإصلاح شربهم، وبناء سورهم، وبمعونة بني السبيل في الاجتياز بهم، لأنها حقوق تلزم بيت المال دونهم، وكذلك لو استهدمت مساجدهم وجوامعهم، فأما إذا أعوز بيت المال، كان الأمر ببناء سورهم، وإصلاح شربهم، وعمارة مساجدهم وجوامعهم، ومراعاة بني السبيل فيهم متوجهاً إلى ذوي المكنة».

كيف تجبى الضرائب؟

إن الشريعة، لم تنص على الحكم التفصيلي لهذه المسألة، ولم تحدّد طريقة أو منهجاً معيناً لجباية الضرائب، ولكننا مع ذلك، يمكننا أن نستهدي بأحكام الشريعة، في اختيار المنهج الأمثل، في هذا الصدد.

فإننا إذا تأملنا في الضريبة، وجدنا أن الحاجة الداعية إلى فرضها، هي ذاتها الحاجة التي تقرّرت من أجلها الزكاة، أو هي شبيهة بالزكاة من حيث كونهما تكليفين يتعلقان بالمال، وإن كانت الزكاة تقررت لحاجة الأفراد، والضرائب تفرض لمصلحة المجموع. ولذلك فإن الأسلوب الذي يتبع في الضريبة، يجب أن يكون ذات الأسلوب الذي يتبع في الزكاة، والزكاة قد فرضها الله ﷻ على الأغنياء والموسرين، تؤخذ من ثمار أموالهم، وغلاتها، إذا بلغت نصاباً معيناً، والنسبة التي تؤخذ منها نسبة محددة وقليلة، بحيث لا تزعج أرباب الأموال. ثم إن

(١) الأحكام السلطانية: الماوردي ص٣٧٠.

زكاة كل ناحية ينبغي أن تصرف في حاجات فقرائها، وأن لا تخرج منها إلى بلد آخر، إلا بعد أن يستغني أهلها، وهذا الأمر يرقى عند بعض الفقهاء ـ وهم الشافعية ـ الى حدّ الوجوب(١).

ـ إذن، فنحن نسترشد بأحكام الشريعة المتعلقة بالزكاة، لمعرفة السبيل الأقوم لجباية الضرائب.

فإذا كانت الزكاة، تؤخذ من الأغنياء الذين يملكون مقداراً معيناً، من المال، زائداً على حاجاتهم المعاشية، ونفقاتهم، وكانت لا تؤخذ من الفقراء، فكذلك ينبغي أن يكون عليه الحال بالنسبة إلى الضريبة، فيعفى منها الفقراء، الذين لا تتسع أسباب الرزق عندهم، ليعيشوا في سعة، مع بقاء فضول من الأموال، زائداً عن حاجاتهم المعاشية الأساسية، وشبه الأساسية(٢).

وقد كان النبي ﷺ، إذا حزب أمر، ودعت الحاجة إلى بذل الأموال، أشار على مياسير أصحابه ليبذلوا فضول أموالهم، كما كان شأنه مع عثمان ﷺ الذي أنفق في جيش العسرة في غزوة تبوك، ألف دينار(٣).

ـ وينبغي أن لا تثقل كواهل الموسرين بالضرائب، فلا تؤخذ من رؤوس أموالهم، ولكن من ثمراتها، وأن يكون المأخوذ منها نسبة قليلة، وقدراً معقولاً. ويتحقق ذلك، بأن يكون الذين تفرض عليهم الضرائب، عدداً كبيراً، بحيث ينتاب الواحد منهم مقدارٌ قليل، لا يشق عليه دفعه، كما في النسبة التي تؤخذ في الزكاة، فإنها نسبة زهيدة، لا يظهر أثرها على من أخذت منه، ولا يتضرر

(١) مغني المحتاج ٣/ ١١٨.

(٢) شفاء الغليل ص٢٤٢.

(٣) سيرة ابن هشام ج٤/ ٢١٩.

بدفعها، بل إن الأفضل أن يعمَّ الأغنياء جميعاً بالأخذ منهم، ما أمكن ذلك، وأن لا يخصص بعضهم لذلك، بأن يأخذ من طائفة منهم دون الآخرين، لما ذكرت، ولأن ذلك يورث حزازات في النفوس[١]. وينبغي أن تجنب ما يسمى بالضرائب التصاعدية، وهي التي تزاد فيها نسبة المأخوذ من المال تناسباً طردياً مع كبر رأس المال كما تفعله بعض الدول أو أكثرها في العصر الحديث، فإن ذلك يقضي على الدافع إلى الحركة والنشاط في الحقل الاقتصادي، ففي مصر مثلاً، يبدأ سعر الضريبة من ١٥٪ على شريحة الدخل، التي تزيد على (٣٠٠٠) ثلاثة آلاف جنيه، حتى (٤٠٠٠) أربعة آلاف جنيه، إلى ٩٠٪ على ما يزيد (١٠٠٠٠) عشرة آلاف من الدخل[٢]. إن هذا يشعر الغني أنه مظلوم، وأنه يغصب ماله بدون وجه حق، ومما يدفعه إلى التهرب من الضرائب، بمختلف الأساليب، حتى صار التهرب من الضرائب، شرعة متبعة عند أصحاب الثراء والتجار والصناعيين وغيرهم، نتيجة لشعورهم، أن الضرائب المفروضة عليهم، مجحفة بحقهم إلى حد كبير.

ـ وإذا اقتضى الأمر، أن يخصص بعض الأغنياء، فتفرض عليهم الضريبة، دون غيرهم، فإن للإمام ذلك، فهو يعين طائفة منهم، وهم ملزمون بتقديم ما وظفه عليهم الإمام، وليس لهم أن يستنكفوا، ولا أن يمتنعوا عن بذل ما طلب منهم، لأن النبي ﷺ قال: «إذا استنفرتم فانفروا»[٣]، وقد قال الفقهاء: إن الإمام إذا عين قوماً للجهاد، في الحالات التي يكون فيها الجهاد فرضاً على الكفاية،

---

(١) شفاء الغليل ٢٧٢، ٢٨٥.

(٢) الموسوعة الاقتصادية د. حسين عمر ص٢٩٩.

(٣) الحديث سبق تخريجه ص٢١٨.

فإنه يصبح فرض عين على من عينه الإمام لذلك. وإذا كان الأمر كذلك، فلا ينبغي أن يستبعد المرء حكم الإمام في فلسه، مع نفوذ حكمه في روحه ونفسه[١].

ولكن هذا التخصيص والتعيين، لا ينبغي أن يكون اعتباطياً، ولا مبنياً على اختيار قائم على أساس التشهي، بل ينبغي أن يكون نتيجة لدراسة متأنية، بعد الاستعانة بأهل الرأي والخبرة، واستشارتهم، فليس للإمام أن يتحكم، بل عليه أن يتحرى وجه الرأي، والصواب والمصلحة فيأخذ ـ مثلاً ـ من الذي كثر ماله وقلّ عياله، وكذا من الذي يبطر بالغنى ويصرف ماله في المنكرات، ويبذِّر به في السفاهات[٢].

ـ وينبغي أن تؤخذ حاجة كل صُقْع، من الأغنياء الذين يقيمون فيه، وأن لا يطالب بحاجاتهم غيرهم ـ إن أمكنهم أن يقوموا هم بها ـ فلا يطالب أهل النواحي الأخرى، إلا عند الضرورة، لأن المرافق التي تنشأ في ناحية معينة، منفعتها لأهل تلك الناحية، فينبغي أن تكون تكلفتها أيضاً عليهم، لأن الغرم بالغنم، ولأن الزكاة ينبغي أن تؤخذ وتصرف على هذا النحو لحديث معاذ ﷺ: «أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم، فترد في فقرائهم...[٣]».

---

(١) الغياثي ٢٧٠.

(٢) الغياثي ٢٧٣.

(٣) صحيح البخاري مع الفتح كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة، رقم /١٣٩٥/ ج٣/ ٣٣٣.

صحيح مسلم مع شرح النووي، كتاب الإيمان. باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، رقم /١٢١/ ج١ /١٤٦ ـ ١٤٧/.

ـ ثم إن الضريبة لا يجوز أن تتخذ شرعة دائمة، لحاجة ولغير حاجة، بل يجب أن تكون رهناً بالحاجة ومنوطة بها، فإذا ظهرت الحاجة، فرضت على الناس، وإذا سُدّت الحاجة رفعت عنهم[1].

هل يستقرض الإمام عوضاً عن المصادرة؟

ذكر إمام الحرمين رحمه الله، أن بعض الناس قالوا: ليس للإمام أن يصادر أموال الناس، أي ليس له أن يفرض عليهم الضرائب ولكن له أن يستقرض، لأن هذا هو الذي ورد عن النبي ﷺ، ولم يرد أنه عليه الصلاة والسلام صادر أموال الناس من أجل داهية ألمَّت بالمسلمين. غير أنه رحمه الله خطّأ أصحاب هذا الرأي، ورأى أن كلا الأمرين جائز، وأن الضابط في اختيار أحد المسلكين، هو المصلحة الراجحة التي يراها الإمام.

واستدل لجواز مصادرة الأموال، من أجل مصلحة الجماعة ـ التي تكون من قبيل الفروض الكفائية ـ بأننا إذا افترضنا، أنه لم يكن للناس إمام يسوسهم، وينقادون لحكمه، فإن القيام بفروض الكفاية، يكون واجباً عليهم، ويجب عليهم بذل أموالهم في سبيل ذلك، إن استدعى الأمر، وهم في هذه الحالة، لا يرجون أن يرجع إليهم ما أنفقوا، لأنه ليس هناك جهة يمكن أن يتجهوا إليها بالطلب، فكذلك الأمر إذا وليهم إمام مطاع، لأن الإمام فرد واحد من الأمة، وكّلت إليه الأمة مهمة تنظيم أمورها، وسياسة شؤونها. ثم إنه إذا طولب الإمام، بأن يرد على الناس ما أخذ منهم، إذا رأى فضولاً من الأموال في بيت المال، فإنه ربما تّمس الحاجة إلى هذا المال، الذي يراه زائداً على الحاجة في الحال، فيقتضي الحال أن يسترد الإمام ما أعاده للناس، وهكذا يكون الأمر، بين إعادةٍ

(١) الغياثي ص٢٨٦.

للمال المستقرض إلى أصحابه، واسترداد الإمام له كلما عنّت الحاجات، فيتسلسل الأمر[١].

ـ ولكـن، ليس معنى هذا أن الاستقـراض غير جائـز، بل إنه جائز، ولكنه يكون، عندما يرتجى انصباب أمـوال في بيـت المال، تكـفي لحاجـات الدولـة المستقبلة، ويزيد عليها. أما إذا لم يكـن في بيت المال شيء في الحال، وانقطع الأمل في دخول شيء من المال إليه في المآل، فلا وجه للاستقراض[٢].

ـ ويجوز أن يسـتقرض، إذا كـان لبيت المـال، مال غائب كما هو الشـأن بالنسبة للفرد، الذي يقع في مخمصة، وله مال غائب، فلا يلزم أحد، بالتبرع له، بما يسد رمقه. ولكـن إذا لم يكـن له مال حاضـر، ولا غـائب، فـإن من الواجب ـ حينئذ ـ سدّ جوعته دون مقابل، ومن غير اقتراض.

ـ وكذلك الحال بالنسبة إلى جماعة المسلمين، فإذا وجد فقراء مملقون، ولم يكن لهم شيء ولم يكن في بيت المال ما يسد جوعتهم، فإن على القادرين أن يقوموا بذلك، وإن لم يفعلوا ألزمهم الإمام بذلك. ولا يستقرض منهم، لأن الفقراء ـ على حد تعبير الغزالي رحمه الله ـ عالة على الأغنياء، وينزلون من الأغنياء منزلة الأولاد من الآباء، ولا يجوز للأب، أن ينفق على ابنه بالاقتراض، إذا لم يكن له مال غائب[٣].

ولهذا الذي بيّنتـه، كان النبـي ﷺ يستقرض من الموسـرين من الصحابـة ويستعجل الزكوات، عندما تمسّ الحاجـة إلى المال، وما كـان يفرض عليهم

---

(١) الغياثي ٢٧٥ ـ ٢٧٦.
(٢) شفاء الغليل ص٢٤٢.
(٣) شفاء الغليل ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

الضرائب، فقد كانت الأموال تندلق إلى بيت المال، بين الحين والآخر، وما كان بيت المال يعاني من عجز دائم، ولا كان فراغه من الأموال يطول[١].

* * *

*** مطلب ـ الضرائب الجمركية:**

يقصد بالضرائب الجمركية، تلك الضرائب التي تفرضها الدولة على التجار إذا مرّوا بتجاراتهم في أرضها[٢]، أو هي الضرائب التي تفرض على السلع عند استيرادها أو تصديرها[٣].

وكانت هذه الضريبة، تسمى في القديم باسم العشور، أو المكس.

وقد ورد التحذير الشديد، والوعيد الأكيد، من النبي ﷺ على من أخذها، من ذلك الحديث الذي يرويه عقبة بن عامر ﷺ، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا يدخل صاحب مكس الجنة»[٤].

قال البغوي: يريد بصاحب المكس، الذي يأخذ من التجار، إذا مرّوا عليه، مكساً باسم العشر[٥].

---

(١) الغياثي ٢٨٠.

(٢) السياسة المالية في الإسلام، د. عبد الكريم الخطيب ص٦٧.

(٣) معجم المصطلحات الاقتصادية والاسلامية: علي بن محمد الجمعة ص٣٦١.

(٤) مختصر سنن أبي داود، أول كتاب الخراج والإمارة، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات رقم /٢٩٣٥/ ج٣/ ١٣٢.
المستدرك للحاكم، كتاب الزكاة قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه. رقم /١٤٦٩/ ج/ ٥٦٢.

(٥) رد المحتار ٢/ ٣٩.

وقد كان ذلك شيئاً مألوفاً في الجاهلية، فقد كان الملك يفرض على الناس غرامة جائرة، يأخذها منهم، لا ليصرفها في مصالحهم العامة، بل لينفقها على نفسه، وفي مصالحه وملذّاته دون أن يملك أحد أن يعترض عليه في ذلك. ولهذا الظلم الذي فيه حذّر منه النبي ﷺ(١).

حكم الضرائب الجمركية في الشرع: إما أن تؤخذ الضرائب الجمركية من المواطنين، مسلمين كانوا أو ذميين (كتابيين) وإما أن تؤخذ من الحربيين. وسأبدأ أولاً ببيان حكم أخذها من المواطنين.

أولاً ـ حكم أخذ الضرائب الجمركية من المواطنين:

لقد أجمع علماء الأمة، وفقهاء الأمصار، على أن فرض الضرائب الجمركية على التجار حرام من حيث الأصل، ومن أخذ منهم شيئاً باسم الضرائب ونحو ذلك ـ دون رضاهم ـ فإنه يدخل تحت طائلة الوعيد المذكور في الحديث السابق.

وما اشتهر، من أن عمر بن الخطاب ﷺ، كان يكتب إلى عماله: أن يأخذوا من المسلم ربع العشر، فقد أجاب عنه العلماء: بأن ذلك لم يكن من قبيل الضرائب الجمركية، فما كانوا يأخذون منهم مالاً، ضريبة على التجارات والبياعات، التي يقومون بها، ولكن ذلك إنما كان الزكاة الشرعية، التي أوجبها الله ﷻ في أموال المسلمين، وقد احتذى عمر ﷺ، في ذلك، فعل النبي ﷺ. فقد كان عليه الصلاة والسلام يرسل عماله وجباته، إلى الجهات المختلفة، ليجمعوا صدقات المواشي وعشور الثمار والزروع. ولقد كانت الأموال

(١) الأموال لأبي عبيد ص٥٦١، الخراج لقدامة بن جعفر ٢٤١، أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٥٥، الفواكه الواني ١/ ٣٩٥، كشاف القناع ٣/ ١٣٩. نحو الدستور الاسلامي: أبو الأعلى المودودي ص١١.

التي مع التجار، قد صارت من قبيل الأموال الظاهرة، كظهور المواشي السائمة والزروع، لكونهم يدورون بها في دار الإسلام. ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة على عمر، فكان ذلك إجماعاً.

ويؤيد أن ما كان يأخذه، إنما هو الزكاة المعروفة، ما روي أن ابن عمر رضي الله عنهما سئل: أكان عمر يعشر المسلمين؟ قال: لا[1]. وهذا ما اتفق عليه التابعون أيضاً، فقد ذكر الشافعي عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنهما: أنه أمر فيما ظهر من أموال المسلمين، أن يؤخذ منهم شيء وقته ـ أي في الوقت الذي تجب في المال الزكاة ـ وأمر أن يكتب لهم براءة إلى مثله من الحول[2].

فهاهو الشافعي يروي عن عمر بن عبد العزيز، أنه يشترط لجواز أخذ ربع العشر من المسلمين، أن يكون المال المأخوذ منه من الأموال الظاهرة. ثم إنه لا يجيز الأخذ منهم في السنة إلا مرة واحدة، وأنه يجب أن يكون ذلك عند حولان الحول عليها، فدل على أن ما كان يأخذه عمر ﷺ، إنما كان من الزكاة.

وهذا ما ذهب إليه أبو يوسف رحمه الله في الخراج[3]، حيث قال: «وكل ما أخذ من المسلمين من العشور، فسبيله سبيل الصدقة» أي سبيلها، سبيل الزكاة، فتصرف في مصارف الزكاة، ولا يجوز أن يصرف شيء منها إلى المصالح العامة، وقال الجصّاص: «وما يؤخذ من المسلم، فهو الزكاة الواجبة، تعتبر فيها شرائط وجوبها، من حول ونصاب وصحة ملك، فإن لم تكن الزكاة

(١) شرح معاني الآثار للطحاوي ٢/ ٣١.

(٢) الأم ٤/ ٤٠.

(٣) الخراج لأبي يوسف ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

وجبت، لم تؤخذ»(١).

وهذه هي الشروط التي اشترطها الفقهاء لذلك، فدل على أنهم متفقون على أن ما كان يأخذه عمر ﷺ، كان زكاة، ولم يكن شيئاً آخر(٢).

واتفق جميع الفقهاء على أن أخذ غير الزكاة من التجار، سواء كان باسم العشور، أو المكوس، محرم حرمة مغلّظة، ولا وجه له في الشريعة، وإنما هو ظلم محض. فقد قال الماوردي: «وأما أعشار الأموال المتنقلة، في دار الإسلام، من بلد إلى بلد، فمحرمة، لا يبيحها شرع ولا يسوغها اجتهاد، ولا هي من سياسات العدل، ولا من قضايا النَّصَفة، وقلّ ما يكون إلا في البلاد الجائرة»(٣).

وقال ابن جماعة: «وأما ما يؤخذ من الضرائب والأعشار، من تجارات المسلمين المنقولة، من بلد إلى بلد، وعلى ما يباع من أنواع الأموال، فمحرم شرعاً، لا يبيحه شرع ولا يجيزه عدل، بل هو مكوس معينة، وظلامات بينة»(٤).

وقال الحافظ المنذري رحمه الله: «أما الآن، فإنهم يأخذون مكساً، باسم العشر، ومكساً ليس له اسم - يقصد بذلك الضرائب الجمركية - بل شيء يأخذونه حراماً وسحتاً، ويأكلونه في بطونهم ناراً، وحجتهم داحضة عند ربهم، وعليهم غضب ولهم عذاب شديد»(٥).

فهذه أقوال علماء أجلاء، فيها تشديد النكير، على من يفرض الضرائب

---

(١) أحكام القرآن: الجصاص ٣/ ١٥٥.

(٢) الأموال لأبي عبيد ص٥٦٣، المبسوط للسرخسي ٢/ ١٩٩.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي ٣٢٠.

(٤) تحرير الأحكام لابن جماعة ص١٤٥.

(٥) رد المحتار ٢/ ٣٩.

الجمركية على تجارات الناس المتنقلة في بلاد الإسلام، حتى لقد قال النفراوي المالكي إنه: «من المنكرات المجمع على تحريمها، فإن كان مع استحلال الأخذ، فكفرٌ، وإن كان مع الاعتراف بحرمته، فهو عصيان، يستحق آخذه التعزير، بعد الرجوع بعينه، أو مثله، أو قيمته»[1].

هذا بالنسبة إلى حكم وضع العشور أو الضرائب الجمركية على تجارات المسلمين من حيث الأصل.

أما إذا جدّت ظروف، ووجدت اعتبارات اقتصادية صحيحة، دعت إلى فرض قيود على التجارة الخارجية، التي يقوم بها التجار المسلمون، ومن جملة هذه القيود، فرض ضرائب جمركية، فهل يجوز ذلك؟.

ـ وقبل الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي أن نبيِّن هذه الاعتبارات الاقتصادية، التي يمكن أن تدعو إلى فرض الضرائب على التجارة الخارجية، فمن هذه الاعتبارات:

١ ـ دعم الصناعة الوطنية، وحمياتها من المنافسة الخارجية: لا شك أن المسلمين مدعوون ـ في كل وقت، وخصوصاً في هذه الأيام ـ إلى الاكتفاء الذاتي في كل مناحي الحياة، والاستغناء عن الآخرين، بل هم مدعوون إلى أن يكونوا متفوّقين على غيرهم في كل الميادين، ولما كانت الأمة الإسلامية ـ اليوم ـ تأتي في آخر الركب، فإنها لا شك، ستعاني أثناء سيرها إلى التقدم والنهوض من كبوتها من مجابهة عنيفة، بل من مكائد خبيثة، وخطط ماكرة، من الدول المعادية، ومن هذه المكائد والخطط الماكرة، المنافسة الشريرة والعنيفة التي ستلاقيها الدولة المسلمة، من الدول الأجنبية المصنعة للسلع، التي تحاول الدولة

---

(١) الفواكه الدواني النفراوي ١/ ٣٩٥.

المسلمة الاستغناء عنهـا، ولما كانت الدول المسلمـة لا تملك التجربـة الطويلة ولا الخبـرة الكافية، فإنها ستحبـو ـ في المراحـل الأولى ـ في طريق صناعة هذه السلع، ولن تستطيع أن تصمد أمام الدول العريقة صناعياً. ولذلك، فإن إثباتها لوجودها، وشقها لطريق تقدمها الصناعي، سيتطلب منها، أن تعتمد أسلوب فرض الضرائب الجمركية على الصناعة الأجنبية، التي تدخل إلى البلاد، لترفع من سعرها؛ حتى تتمكن الصناعة المحلية، من الصمود في سوق المنافسة، وإلا فإن الناس سيزهدون في السلع المحلية، وسيقبلون على الصناعة الأجنبية، التي تفوق الصناعة المحلية جودة، وتقلّ عنها من حيث السعر.

فهذا سبب وجيه ـ اقتصادياً ـ لفرض الضرائب الجمركية على التجار، الذين يقدمون على البلاد الإسلامية، بالسلع الأجنبية.

٢ ـ إن الاستقرار الاقتصادي، لأي بلد كان، يعتمد على مقدار كبير، من التنويع في الإنتاج والتصنيع، وذلك أن التخصص في إنتاج سلعة معينة له مخاطر كبيرة، فإن الطلب العالمـي، على هذه السلعـة يتقلب، وهذا يـؤدي إلى زعـزعة الاستقرار الاقتصادي للبلد، فلذا كان التنويع في الإنتاج، حاجة ملحة وضرورة في هذا العصر، وهذا الأمر يحتاج إلى حماية، تتمثل في كثير من الأحيان، في فرض ضرائب لتصرف في مجال التنويع الإنتاجي، والتجارة الخارجية قد تموّن هذه العمليـة، بـمقدار لا يستهان به من الدعم المـالي، إن فرضنـا عليها رسوماً جمركية.

٣ ـ حمايـة الاقتصـاد الوطني مـن سياسـة الإغراق: إن الـدول الأجنبيـة المتقدمة صناعياً، قد تغرق السوق المحلية، بسـلع معينة لتقضي على المنافسـة في السوق، تمهيداً للاحتكار، وفرض الأسعار الغالية، فيدرأ هذا الخطر، بالحد

من دخولها إلى البلاد، ويتم ذلك بفرض رسوم باهظة على استيرادها.

٤ ـ لا بد للدولة أن تعمل على قيام الصناعات الأساسية محلياً تجنباً لمخاطر انقطاعها من الخارج، وخاصة في حالات الحروب، وهذا يتطلب أموالاً باهظة، قد تعجز الدولة عن توفيرها[1].

فهذه جملة اعتبارات اقتصادية، وهناك اعتبارات أخرى، يذكرها الاقتصاديون، على أنها مسوغات لفرض ضرائب جمركية على التجارة الخارجية، فهل تعدّ هذه الاعتبارات مسوغات، من وجهة نظر الشريعة، لفرض الضرائب على تجارات المسلمين، أم إن ذلك غير جائز؟

أقول في الجواب: إن الدول الإسلامية، لو كانت متحدة ـ اليوم ـ في دولة واحدة، كما كانت في السابق، إذن لما كان هذا السؤال وارداً، لأن الشريعة لا تجيز أخذ الرسوم على تجارات المسلمين المتنقلة في دار الإسلام.

ولكن الأمر الآن، مختلف عن السابق، فالأمة مفكّكة، قد انفرط عقد وحدتها، وتناثرت إلى مزق، بعدما كانت كلاً متماسكاً، وأصبحت الدولة الواحدة دويلات، فما حكم فرض الضرائب الجمركية على التجارات المتنقلة فيما بينها ـ والحال هكذا ـ؟

أقول: حتى في الأحوال التي أجاز فيها الفقهاء للحاكم فرض الضرائب على الناس، ينبغي أن تكون التجارة المتنقلة بين البلدان الإسلامية مستثناة، وأن تعفى من هذه الضرائب، ذلك، أننا ذكرنا، أن الحاكم يجتهد في فرض الضرائب،

---

(١) ينظر في هذا التكامل الاقتصادي الاسلامي د. رفعت العوضي ص٦٧، مقدمة في العلاقات الاقتصادية الدولية د. محمد زكي الشافعي ص١٧٦، الحرية الاقتصادية د. عبدالله الثمالي ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

وفق ما تمليه المصلحة، وإن المصلحة تقتضي عدم فرض رسوم على التجارة المتنقلة بين البلاد الإسلامية، وهناك اعتبارات عدّة تجعل فرض ضرائب من هذا القبيل، أمراً مجانباً للمصلحة، ومن هذه الاعتبارات:

١ ـ إن الحدود التي فرضت على العالم الإسلامي، ليس لها أي اعتبار من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، فهي حدود وهمية، في ميزان الشريعة، وإننا إذا أجزنا فرض الضرائب على التجارة المتنقلة بين بلاد المسلمين إذا مرّت عبر هذه الحدود، فإننا نغرس في أوهام الناس، أن هذه حدود حقيقة، ونكرّس بها للتجزئة، وهذا مخالف لهدي الإسلام ومنهجه، الذي يهدف إلى توليد الحسّ الوحدوي لدى المسلمين. وإذا رفعنا الضرائب عن التجارات المارة بين الدول الإسلامية، شعر المسلمون أن كل بلاد الإسلام بلادهم، وهذه مصلحة أكبر بكثير من أخذ شيء من الأموال منهم، لأن المال الذي يأتينا من هذا السبيل، يمكن أن يأتينا من سبل أخرى[١].

٢ ـ إن هناك اعتباراً اقتصادياً، يجعلَ من فرض الضرائب الجمركية على السلع التي تنتقل بين الدول الإسلامية، أمراً مضراً بمصلحة سائر البلدان الإسلامية، فإن الملاحظ، أن سائر دول العالم، تتجه اليوم إلى التكامل الاقتصادي فيما بينها، وذلك باقتسام التخصص في الإنتاج والتصنيع، بحيث تختص إحدى الدول، بتصنيع أحد عناصر الإنتاج التي تتوفر لديها العوامل المساعدة على إنتاجها، وتختص الدول الأخرى بتصنيع وإنتاج باقي العناصر[٢].

وهذا اللون من التعاون منتشر اليوم في العالم، وهو في ازدياد، والذي يحدو

(١) ينظر التكامل الاقتصادي د. رفعت السيد العوضي ص٦٧.

(٢) المرجع السابق ص١٨٧.

بهم إلى توسيع دائرته وزيادة فاعليته، هو ما له من ثمرات اقتصادية نافعة، تدفع العملية الصناعية والتنموية إلى الأمام، وتؤدي إلى تحقيق التنمية الشاملة.

ودول العالم الإسلامي، ينبغي أن تكون رائدة في هذا المجال، فإنها إذا سعت إلى تحقيق التكامل الاقتصادي فيما بينها، ستختصر بذلك الطريق، وستطوي الكثير من المسافات إلى التقدم في فترة وجيزة، وستوفر الكثير من الطاقات، لتصرفها في كثير من سبل الإنتاج المتنوعة[1]، ولذلك فإنه لا يقبل إسلامياً ولا اقتصادياً، أن يقال: إنه لاعتبارات اقتصادية حمائية، ينبغي أن تفرض كل دولة إسلامية، ضرائب جمركية على السلع المتنقلة فيما بينها، بل إن المنطق الصحيح إسلامياً واقتصادياً ـ هو القول بأنه لاعتبارات إسلامية واقتصادية، تتعلق بالتكامل الاقتصادي، ينبغي إلغاء كل صور القيود التجارية، بين البلاد الإسلامية[2].

إذن، فالقول بأن حماية الصناعة الوطنية الناشئة، من المنافسة الخارجية، لا يرد بالنسبة إلى الدول الإسلامية الأخرى، لأن العلاقة بينها، لا ينبغي أن تكون علاقة تنافس، وإنما ينبغي أن تكون علاقة تكامل، ورفع القيود التجارية، سيكون فيه النفع للدول الإسلامية جميعاً، وسيؤدي إلى تحقيق التكامل الاقتصادي، الذي تعدّ الحواجز الجمركية أكبر عائق، في طريقه[3]، ولذا فإننا نجد الدول، عندما تتقارب، وتحاول أن تتعاون، فإن أول وأبرز أشكال هذا التعاون، يتجسد في إزالة الحواجز الجمركية مما بينها. هذا بالنسبة لفرض الضرائب على التجارة المتنقلة بين البلدان الإسلامية.

---

(١) مقدمة في العلاقات الاقتصادية الدولية محمد زكي الشافعي ص٩.

(٢) التكامل الاقتصادي الإسلامي د. رفعت العوضي ص٦٧.

(٣) الحرية الاقتصادية د. عبدالله الثمالي ص٢٤٥.

ـ أما إذا كانت التجارة متنقلة بين دار الإسلام، ودار الكفر، ورأى الإمام أنها قد تغرق السوق الإسلامية بالسلع المختلفة، وبالأسعار الزهيدة، لتعوق الصناعات المحلية، فإن المصلحة تقتضي، أن لا يسمح الإمام لهم بإدخال ما يتاجرون به إلى البلد الإسلامي إلا بشرط دفع رسوم جمركية باهظة، حتى لا يتمكنوا من بيع بضاعتهم، بأرخص من سعر مثيلاتها من البضائع المحلية، بل إن الأفضل أن يلجئهم إلى البيع بسعر أغلى من سعر البضاعة المحلية، حتى يحجم الناس عن الشراء منهم، ويقبلوا على شراء البضاعة الإسلامية الصنع.

فالضرائب الجمركية إذن، تخضع للاعتبارات ذاتها، التي تخضع لها الضرائب، بشكل عام. وقد رأينا أن الدولة لها أن تفرض الضرائب، إذا كانت المصلحة العامة ـ التي وصلت إلى حد الضرورة، أو الحاجة العامة ـ تقتضي ذلك. وقد علمنا أن أمر فرضها وتعيين مقدارها، وتعيين من يلزمون بدفعها، موكول إلى الإمام، بعد أن يتحرّى وجه المصلحة في كل ذلك، بالاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص، لأن تصرف الراعي على الرعية، منوط بالمصلحة.

فليس للإمام ـ مثلاً ـ أن يفرض الضرائب على التجار، لمجرد جمع الأموال، ودعم خزينة الدولة، ودون أن تكون هناك حاجة ملحة، أو ضرورة، ترجع فائدتها إلى مجموع الأمة.

ـ أما إذا كان ذلك، لأجل مساعدة الصناعات الوطنية الناشئة، ودعم المشاريع الناهضة في الدولة الإسلامية، وصيانتها من أن تقع ضحية التنافس الذي تلقاه من السلع الأجنبية المتربصة بالإسلام، فإن بإمكان الإمام منع التجار من استيراد المنتجات الأجنبية، إذا رأى المصلحة في ذلك، وقد يتخذ هذا المنع شكل المنع المباشر، بأن يحظر على التجار، إدخال هذه السلع إلى داخل الدولة الإسلامية، وقد يأخذ شكل المنع بأسلوب غير مباشر، وذلك، بأن يفرض على

البضائع المستوردة رسوم باهظة، ليعرض الناس عن شرائها، ومن ثم ليحجم التجار عن استيرادها.

ـ وهذا الكلام يقال، إذا كان هناك بديل محلي، عن السلع الأجنبية. أما إذا لم يوجد البديل المحلي، وكان الناس بحاجة إلى المنتوجات الأجنبية، فإنه يحرم على الدولة عندئذ ـ أن تفرض الضرائب على ما يدخل منها إلى دار الإسلام، إذا كان المستوردون لها مسلمين، بل إن المصلحة تقتضي تخفيض الرسوم الجمركية بالنسبة إلى تلك المواد ولو كان المستوردون لها غير مسلمين، كما كان يفعل سيدنا عمر ﷺ، فقد كان يخفض نسبة الضرائب الجمركية، على المواد الضرورية التي تدخل إلى دار الإسلام إلى النصف[1].

ـ وأخيراً، فإن الدولة، قد تقوم أحياناً بإنشاء بعض المرافق، وبتوفير الأمن من أجل تنشيط التجارة الخارجية، وضمان حسن سيرها، وهذا ـ بدون شك ـ يكلفها نفقات، قد تكون طائلة، في كثير من الأحيان، وإذا عجزت خزينة الدولة عن القيام بها، فإن الدولة، تأخذها من المستفيدين المباشرين من هذه المرافق، سواء كانوا مسلمين أو ذميين، وليس هذا من قبيل المكوس المحرمة والضرائب الجائرة، بل هي في حقيقتها ليست ضرائب أصلاً، لأن الدولة إنما تقوم بهذه الأعمال، بوصف كونها نائباً عن رعاياها، تقوم بتأمين ما يحتاجون إليه، وتتقاضى مقابل ذلك الأموال اللازمة للمشاريع التي تنجزها[2].

---

(١) الكافي لابن قدامة ٤/ ٣٦٧، السياسة الاقتصادية والنظم المالية د. أحمد الحصري ٤٩٤ ـ ٤٩٥، موسوعة الاقتصاد الإسلامي د. محمد الجمال ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٢) نحو الدستور الإسلامي: أبو الأعلى المودودي ص١١١، السياسة الاقتصادية، والنظم المالية د. أحمد الحصري ٥٠٢ ـ ٥٠٣.

ثانياً ـ حكم الضرائب الجمركية أو (العشور) التي تؤخذ من الحربيين:

وقد ذكر الفقهاء أن ذلك ـ من حيث الأصل ـ غير جائز أيضاً، ولا يحل أخذ شيء من أموال أهل الذمة والحربيين ـ إذا دخلوا بلادنا بأمان ـ إلا بطيبة من أنفسهم[١]. ولكن قد روي أن عمر بن الخطاب ﷺ أخذ العشور من أهل الحرب، فقد روى أبو عبيد في الأموال[٢]، عن الشعبي: «أن أول من وضع العشر في الإسلام عمر». وقد روي في سبب ذلك تفاسير عدة:

الأول: ما رواه مالك في الموطأ[٣]، أنه سأل ابن شهاب، على أي وجه كان يأخذ عمر بن الخطاب من النبط العشر، فقال ابن الشهاب: «كان ذلك يؤخذ منهم في الجاهلية، فألزمهم ذلك عمر».

والثاني: هو ما ذكره الشافعي ﷺ، وهو أن عمر ﷺ، إنما أخذ منهم العشر، بناء على اتفاق بينه وبينهم. ولولا الاتفاق لما أخذ منهم شيئاً، لأنه لا يحل أخذ شيء من أموال الحربيين، الذين دخلوا دارنا بأمان، إلا إذا اشترطنا عليهم في عقد الصلح ذلك، فقد قال الشافعي ﷺ في الأم[٤]: «ولست أحسب عمر، أخذ من النبط ما أخذ إلا من شرط بينه وبينهم، كشرط الجزية، وكذلك أحسب عمر بن عبد العزيز، أمر بالأخذ».

ويؤيد هذا ما ذكره أبو يوسف عن عمرو بن شعيب: «أن أهل منبج ـ قوم من أهل الحرب ـ كتبوا إلى عمر بن الخطاب ﷺ: دعنا ندخل أرضك تجاراً،

---

(١) الأم للشافعي ٤/ ٢٩٢.

(٢) الأموال ص٥٦٦.

(٣) الموطأ مع المنتقى كتاب الزكاة، باب عشر أهل الذمة ج٢/ ١٧٨.

(٤) الأم ٤/ ٢٩٢.

وتعشرنا، قال: فشاور عمر أصحاب رسول الله ﷺ في ذلك؛ فأشاروا عليه، فكان أول من عشر من أهل الحرب»[(١)]، وهذا التفسير اختاره أبو عبيد في الأموال[(٢)].

الثالث: ذُكر أن سبب فرض عمر رضي الله عنه العشور على أهل الحرب، هو معاملتهم بمثل ما كانوا يعاملون به تجار المسلمين، فقد ذكر أبو يوسف رحمه الله في الخراج[(٣)]، أنه كتب أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنهما: «إن تجاراً من قبلنا من المسلمين، يأتون أرض الحرب، فيأخذون منهم العشر، فكتب إليه عمر خذ أنت منهم، كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر، ومن المسلمين من كل أربعين درهماً، درهماً».

وروى أبو عبيد في الأموال، أنه سأل عبد الرحمن بن مغفل زياد بن حدير: «من كنتم تعشرون؟ قال: ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً، فقلت: فمن كنتم تعشرون؟ قال: تجار الحرب، كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم»[(٤)].

ـ وَتبَعاً لهذه التفسيرات، اختلف الفقهاء في شروط فرض الضرائب عليهم، والمقدار الذي يؤخذ منهم. فقد ذهب **الحنابلة**: إلى أنّ أخذ العشور، واجب شرعاً، فيؤخذ من الحربي العشور، سواء أخذوا من تجار المسلمين، أو لم يأخذوا، لأن سيدنا عمر رضي الله عنه، أخذ منهم ذلك فلم ينكر عليه أحد، مع أنه اشتهر، فكان كالإجماع، فدل على أن ذلك واجب، كالجزية، ومن ثم كان يشترط

---

(١) الخراج لأبي يوسف ص٢٦٧.

(٢) الأموال ص٥٦٦، وينظر المنتقى للباجي ٢/ ١٧٨.

(٣) الخراج ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٤) الأموال ٥٥٩.

أن يبلغ المال الذي مع الذمي، أو الحربي عشرة دنانير، وقالوا: يؤخذ من الحربي العشر، ومن الذمي نصف العشر، ولا يؤخذ منهم في العام إلا مرة واحدة[١].

ـ **وأما الحنفية**: فقد ذهبوا إلى أن أخذ العشور، من قبيل المعاملة بالمثل، فقالوا: إذا أخذوا منا العشور، إذا دخل المسلمون ديارهم، واختلفوا إليهم في التجارات، أخذنا منهم، وإلا فلا[٢]، واستدلوا لمذهبهم بالآثار المروية عن سيدنا عمر رضي الله عنه في ذلك، وقد ذكرتها قبل قليل.

ـ **وأما المالكية والشافعية**: فهم يرون أن هذا شيء مستقل عن الجزية، وكذلك عن المعاملة بالمثل، وإنما هو مبني على عقد صلح، بين المسلمين وبينهم، فقد قال الشافعي رحمه الله: «وسواء كان أهل الحرب بين قوم يعشرون المسلمين، إن دخلوا بلادهم، أو يخمسونهم، لا يعرضون لهم في أخذ شيء إلا عن طيب أنفسهم، أو صلح يتقدم منهم[٣]، فإذا عقد الإمام الصلح معهم، أخذ منهم ما تصالح معهم عليه. قال الشافعي رحمه الله: «وإن دخلوا بأمان، وشرط أن يأخذ منهم عشراً، أو أكثر، أو أقل، أخذ منهم[٤]».

ولعل مذهب المالكية والشافعية، هو الراجح، لأن الآثار الواردة في هذه المسألة، تقول: إن عمر رضي الله عنه، هو أول من وضع العشور، وأنها لم تكن في عهد النبي ﷺ، ولا في عهد أبي بكر رضي الله عنه[٥].

---

(١) كشاف القناع ٣/ ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٢) المبسوط ٢/ ٢٠٠، عون المعبود ٨/ ٢٠٨.

(٣) الأم ٤/ ٢٩٢، المنتقى للباجي ٢/ ١٧٨.

(٤) الأم ٤/ ٢٩٢.

(٥) الأموال ٥٦٦.

وقد ذكروا أن سبب ذلك، هو أن بلاد العجم، إنما فتحت في عهد عمر، فلذلك كان هو أول من وضع العشور، ولكن الذي تقوله الآثار، هو، أن عمر ﷺ إنما أخذها، لأنهم كانوا يأخذون من المسلمين، ولذلك أمر عمر بأخذ العشر منهم، ولو كان واجباً، لما انتظر عمر ـ لفرضها عليهم وأخذها منهم ـ أن يأتيه كتاب أبي موسى الأشعري ﷺ، يخبره فيه، بأن أهل الحرب يأخذون العشور من تجار المسلمين، حتى يشاور أصحابه، فيشيروا عليه بذلك(١).

وكذلك، فإن كتاب أهل منبج، إلى عمر، وطلبهم منه دخول أرض الإسلام، مقابل أن يدفعوا العشور، دليل على أن الأمر يرجع إلى الصلح، ويبنى عليه، ولو أن أهل منبج، طلبوا الدخول إلى بلاد الإسلام، مقابل دفع أكثر من العشر، أو أقل من ذلك، ربما أجابهم عمر إلى ما طلبوا، وفرض عليهم المقدار الذي اقترحوا. هذا، والله تعالى أعلم.

* * *

المبحث الثاني
التأميم

التأميم، مأخوذ من الأمة، وهو مصطلح حديث، يقصد به جعل الشيء ملكاً للأمة، أي لمجموع أفراد الدولة، وهو كما عرّفوه: «تحويل الملكية الخاصة، لأية صناعة معينة، أو أي مشروع، إلى ملكية جميع أفراد الشعب(٢)».

---

(١) الخراج لأبي يوسف ص٢٦٧.

(٢) الموسوعة الاقتصادية: د. حسين عمر. ص١٠٥.

أو هو: «نقل الملكية، من الأفراد، أو الشركات الخاصة، إلى الملكية العامة»[١].

والتأميم، بهذا المعنى، دخيل على الفقه الإسلامي، وعلى البلاد الإسلامية، فهو غير موجود في معجم مصطلحات الفقه الإسلامي، وألفاظه، ومن ثم، فلا وجود لأي بحث عنه في ثنايا الكتب الفقهية الإسلامية القديمة.

ـ وهناك نوعان من التأميم:

الأول ـ التأميم الإشتراكي: وهو يقوم على نزع وسائل الإنتاج الأساسية ممن يسمونهم البرجوازية، وجعلها ملكية للدولة البروليتارية، فتستولي الدولة على المصانع، وسكك الحديد ومؤسسات الكهرباء، والمواصلات، والمؤسسات الزراعية والتجارية، والبنوك، وسائر المرافق الأساسية، ولا تدفع الدولة، مقابل الاستيلاء على هذه المرافق أي تعويض لأصحابها، أي أن التأميم الإشتراكي، مصادرة محضة، والدولة الاشتراكية تفعل هذا، تمهيداً لتأميم كل شيء، في ظل الشيوعية.

والنوع الثاني ـ هو التأميم الديمقراطي: ومعناه، أن يوضع تحت تصرف الأمة، أو مجموع الشعب، قطاعات اقتصادية عدة، فتصبح ضمن ملكية الدولة، وهذا النوع من التأميم يقابله دفع تعويض مناسب، لمن أمّمت ممتلكاتهم[٢].

وفكرة التأميم هذه، حديثة الولادة نسبياً، فقد طرحت في ظل المذهب الشيوعي، واشتدت الدعوة إليها، بقوة، بعد قيام ثورة أكتوبر، في روسيا.

ـ وقد لاقت فكرة التأميم هذه، قبولاً حتى في البلدان التي تتخذ من

---

(١) معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية ـ. علي بن محمد الجمعة ص١٥٥.

(٢) الموسوعة الاقتصادية: مجموعة من المختصين. تعريب: عادل عبد الهادي، د. حسن الهموندي ص١١٢ ـ ١١٣.

الرأسمالية منهجاً ونظاماً، وخاصة بعد الحربين العالميتين، وما تمخّضتا عنه، من بؤس وشقاء وويلات، ألمّت بالطبقة العاملة، حيث شاعت بين أفراد هذه الطبقة، الأفكار الإشتراكية، وظهرت نقابات العمال، التي تكفلت بالدفاع عن حقوقهم، وتأمين متطلباتهم، وكانوا هم الغالبية العظمى في المجتمع، فمال ميزان القُوى إلى جانبهم، وأصبح من الممكن الترجيح الجزئي، لعملية إشباع الحاجات العامة على حساب الربح الخاص، وظهرت الدعاوى، التي تنادي بضرورة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد، وكسر الاحتكار الرأسمالي للإنتاج، وكان التأميم الديمقراطي، وسيلة لذلك، فطال هذا التأميم في فرنسا مناجم الفحم، والكهرباء، والغاز وبنوك الودائع الكبيرة، وشركات الضمان[1].

وكذلك الأمر في الولايات المتحدة، وبريطانيا وألمانيا، وغيرهما من دول أوربا الغربية، حتى لقد ظهر توجه جعل الإنسان يتصرف في ملكه وماله، وكأنه موظف يعمل لمصلحة الدولة، وقد كان يؤخذ في أمريكا أحياناً نسبة ٧٢% أو أكثر، من مقادير الأرباح الكبيرة دون تعويض[2].

ـ ثم إن هذه الفكرة ـ فكرة التأميم ـ تسربت إلى البلاد الإسلامية، مع كثير من مبادىء الإشتراكية، بعد جلاء الاستعمار عنها، وما خلّفه من تخلّف وفقر وبؤس وشقاء، وكذلك ساعد على قبول هذه المبادئ سوء استعمال كثير من الملاك لأملاكهم، إلى درجة الإضرار بالآخرين، فشعر بعض المفكرين، أن سبيل الخلاص من هذا الوضع المتخلف، وتجاوز هذا الواقع المتردي، يكمن

---

(١) الموسوعة الاقتصادية: مجموعة من المختصين ص١١٣.

(٢) مبادئ الاقتصاد السياسي: شارل جيد ص٧١، ٧٣، ٧٥، قصة الملكية: علي عبد الواحد وافي ص١٢.

في الأخذ على أيدي المالكين، وحشد كل الطاقات، في معركة الكفاح من أجل التقدم، وقد كان تيار الدعوة إلى هذه الأفكار الاشتراكية قوياً، وزاد من قوتها، أن كثيراً من الحكومات، في البلاد الإسلامية، تبنّت هذه المبادىء، ودعت رعاياها إلى تبنّيها، ومنعت ـ بالقوة في كثير من الأحيان ـ من يناهضها. لهذا السبب، ولكون شرائح كبيرة من الناس تبنّت هذه الدعاوى، فإن أهل العلم نظروا في سبل مدافعة هذه الأفكار، فلم يرتؤوا أن يقوموا بمجابهتها بشكل مباشر، لأنهم رأوا أن المجابهة المباشرة لا تجدي، إما رهبة من قهر الأنظمة السائدة، أو لأن كثيراً ممن تبنّوا هذه المبادىء كانوا منبهرين بها، إلى درجة أنه لم يكن لديهم استعداد، لسماع أي رأي فيه مخالفة لها، مهما جاء هذا الرأي المخالف بأسلوب حواري، مبني على حجج العلم ودعائمه. وهذا هو الشأن، في كثير من الحالات، بالنسبة إلى الأفكار الجديدة الوافدة، عندما تدخل بقوة، فإنها في البداية تبهر الأبصار، فيتلقّفها الناس ويعانقونها، ويجلجلون بها، دون أن يلتفتوا إلى تلّمس مواضع الخلل التي فيها، والعيوب الخفية التي تختبىء وراء ألَقها الظاهر.

ولهذا، فإن بعض أهل العلم، بحثوا في نصوص الشرع، وأحكام الفقه، عن جسور للتواصل مع دعاة التأميم، فعمدوا إلى بعض النصوص والأحكام، التي لم ترق في دلالتها على جواز التأميم إلى درجة الدليل، ولا شبه الدليل، فاتخذوها مستنداً لهم، في مجاراة الواقع الخاطىء، واستدلوا بها على أن التأميم جائز في حكم الشريعة.

ولعل أبرز من انساق مع هذا التيار، الدكتور مصطفى السباعي رحمه اللّه، فقد ذهب إلى جواز التأميم، ودعا إليه وبسط ما يراه أدلةً شرعيةً، تشهد لذلك،

في كتابه «اشتراكية الإسلام»، ثم تبعه بعض الباحثين، ولكنه رحمه الله ـ لم يتبنَّ المفهوم الشيوعي للتأميم، أي لم يقل بجواز الاستيلاء على أموال الناس وممتلكاتهم، ومصادرتها، دون أن يقدم لهم أي تعويض مقابل ذلك، بل نادى بالتأميم الديمقراطي، فأجاز أخذ أملاك الناس ـ ولو مع الإكراه ـ إذا دعت مصلحة المجتمع إلى ذلك، ولكن مع وجوب دفع التعويض العادل للمالك[1]. قال هذا، لما يعلم، من أن أخذ أموال الناس بدون مقابل، ليس له أي وجه سائغ في الشرع.

ـ ثم إن علماء آخرين أبوا أن يجاروا الواقع الفاسد، وظلوا مستعلنين بأحكام الشرع ومصرحين بها، دون مواربة، فانبروا للرد، على مزاعم من أجازوا التأميم، وكان على رأس هؤلاء العلماء فضيلة الشيخ الجليل، والعالم الرباني محمد الحامد رحمه الله، وذلك في كتابه «نظرات في كتاب إشتراكية الإسلام». وقد ألّف كتابه هذا، رداً على كتاب إشتراكية الإسلام للدكتور السباعي رحمه الله.

وكان من هؤلاء العلماء أيضاً، الأستاذ أبو الأعلى المودودي رحمه الله، الذي ردّ على دعاة التأميم، بلهجة قوية، وخاصة في كتابه «مسألة ملكية الأرض في الإسلام».

ـ **مسوّغات التأميم، من وجهة نظر المجيزين له**: يرى دعاة التأميم، أن تأميم الصناعات، والمشاريع الكبيرة والبنوك، والتجارة الخارجية، ونحو ذلك يساعد على مقاومة الاحتكارات الخاصة، ويساعد كذلك، على تأمين المرافق العامة لحماية المستهلكين، وتأمين حاجاتهم. وكذلك، فإن الدولة، عندما تأخذ بمبدأ التأميم، فإنها تضع يدها على الأدوات والوسائل الحاسمة، في

---

(١) اشتراكية الإسلام: مصطفى السباعي ص٩٤.

عملية التطوير الاقتصادي، وتنظيم تسيير الاقتصاد، ومختلف العمليات الاجتماعية الأخرى، وتحقيق اقتصاد مخطط، وتنويع المنتوجات، وحسن توزيعها(١).

فالبواعث كلها ـ عندهم كما هو ملاحظ ـ تنحصر في أنها تهدف إلى مصلحة الجماعة، ويقصد بها المصلحة الاقتصادية. هذا بالنسبة إلى مسوغات التأميم عند دعاته، من الشيوعيين وأشباههم، ممن لا يقرون بوجود إله أصلاً، أو لا يدينون دين الحق.

ـ أما القائلون بجواز التأميم، من المفكرين المسلمين فإنهم ـ أيضاً ـ يهدفون إلى المصلحة العامة، وينشدون تحقيق المصلحة الاقتصادية لمجموع الأمة، ولكن مثل هذه البواعث، لا تحملهم إلى القول بجواز التأميم دون نظر في حكم الشريعة في ذلك، فلذا تراهم يبحثون في أحكام الشريعة ونصوصها عن الأدلة التي تؤيد وجهة نظرهم، ويعوّلون على هذه الأدلة، وفيما يلي سأستعرض أدلة المانعين من التأميم والمجيزين له، مع المناقشة والترجيح.

أدلة القائلين بعدم جواز التأميم:

١ ـ استدلوا بالعمومات الواردة في القرآن الكريم، وهي تلك الآيات التي تحرّم أخذ أموال الناس إلا برضاهم، أو بوجه سائغ شرعاً، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[النساء: ٢٩]، فقد اشترطت هذه الآية الكريمة لجواز أخذ أموال الناس، أن تكون نفوسهم، راضية بذلك، والتأميم أخذ لأموال الناس، ولو بغير رضاهم،

---

(١) الموسوعة الاقتصادية: مجموعة من المختصين ص١١٢، معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية ص١٥٥.

فإن كان بغير عوض ففيه محذوران، أحدهما: عدم الرضى، والثاني أنه أخذ بدون عوض، وهو غصب، والغصب حرام في دين الله ﷻ[١].

وإن كان بعوض عادل، فإنه أيضاً لا يجوز، لأنه لم يتوفر فيه الرضى، فهو بيع مع الإكراه، وذلك غير جائز أيضاً[٢].

٢ ـ استدلوا بالأحاديث الكثيرة، التي تؤكد الحكم الذي ذكرته الآية الكريمة السابقة، وهي احترام ملكية الناس لما يملكون، وعدم المساس بأي شيء منها، سواء كان ذلك انتفاعاً بهذا المال، أو أخذاً له، وسواء كان هذا المال قليلاً أو كثيراً، ومن هذه الأحاديث الشريفة حديث جابر بن عبدالله ؓ في حجة النبي ﷺ، وفيه قوله عليه الصلاة والسلام في خطبة حجة الوداع: **«إن اللّه حرّم عليكم دماءكم وأموالكم، وأعراضكم، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا، في بلدكم هذا»**[٣]، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: **«من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه، فقد أوجب اللّه له النار، وحرم عليه الجنة»**، فقال له رجل: وإن كان شيئاً يسيراً، قال: **«وإن كان قضيباً من أراك»**[٤]، فأنت ترى أن النبي ﷺ حرّم أخذ قضيب من أراك بدون وجه حق، فكيف بأخذ شركة كبيرة، أو أرض كبيرة، أو غير ذلك من المنشآت والمرافق، التي تبلغ قيمتها مبالغ طائلة.

٣ ـ وقد أباح النبي ﷺ للإنسان الدفاع عن ماله، والمقاتلة من أجله، وإن

---

(١) الأم للشافعي ج٣/ ٢٨١.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الحج. باب حجة النبي ﷺ، رقم /٢٩٤١/ ج٨/ ٤١٢.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الإيمان ـ باب: وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، رقم /٣٥١/ ج٢/ ٣٣٧.

أدى ذلك إلى قتل صاحب المال أو قتل الصائل، وإن صاحب المال إذا قتل، فإنه يكون شهيداً، أما الصائل الغاصب فإنه إذا قتل، فإن جزاءه النار. ففي حديث مسلم الذي يرويه عن أبي هريرة ﷺ، قال: «جاء رجل إلى رسول اللّه ﷺ، فقال: يا رسول اللّه، أرأيت إن جاء رجل، يريد أخذ مالي؟ قال: **«فلا تعطه مالك»**. قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: **«قاتله»** قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: **«فأنت شهيد»**، قال: أرأيت إن قتلته؟، قال: **«هو في النار»**[(١)]. وكذلك الحديث الذي أخرجه مسلم عقب الحديث السابق، وهو من رواية عبدالله بن عمرو قال: أما علمت أن رسول اللّه ﷺ قال: **«من قتل دون ماله فهو شهيد»**[(٢)].

فلولا أن أخذ أموال الناس بغير رضاهم، وبغير وجه حق حرام، وغير جائز، لما أباح النبي ﷺ مقاتلة مبتغي ذلك، وقتله إن اقتضى الأمر، ولما كان جزاء المعتدي النار، ولولا أن الدفاع عن المال شيء مشروع، بل مندوب إليه، إذن لما كان من قتل في سبيل ماله شهيداً. فقد تبيّن من الأدلة، أنه ليس هناك وجه شرعي، يسّوغ التأميم، فقد علم أن التأميم اعتداء على الناس في أموالهم، وغصب لها دون وجه حق، ولذا جاز للإنسان أن يمتنع عن ذلك وأن يدافع عن ماله، إلا في حالات استثنائية، وهي الحالات التي تجيز الشريعة أخذ أموال الخاصة لأجل العامة.

٤ ـ قد انعقد الإجماع على حرمة الملكية الشخصية، وعدم جواز المساس

---

(١) صحيح مسلم مع شرح النووي، كتاب الايمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كأن القاصد لهدر الدم... الخ، رقم /٣٥٨/ ج٢/ ٣٤٢ـ٣٤٣.

(٢) المصدر السابق رقم /٣٥٩/ ج٢/ ٣٤٤.

بها بدون رضى من صاحبها، أو بدون وجه حق، وقد نقل الشافعي رحمه الله في الأم[١]، هذا الإجماع قائلاً: «ولم أعلم أحداً من المسلمين اختلفوا: في أن لا يخرج ملك المالك المسلم من يديه، إلا بإخراجه إياه هو نفسه، ببيع، أو هبة، أو غير ذلك، أو عتق، أو دين لزمه، فيباع في ماله، وكل هذا فعله، لا فعل غيره. قال: فإذا كان الله ﷻ حرم أن تكون أموال الناس مملوكة إلا ببيع عن تراض... ثم قال: وما لا يختلف المسلمون فيه من: أن المالكين على أصل ملكهم ما كانوا أحياء، حتى يخرجوا هم الملك من أنفسهم، بقول أو فعل، بأكثر من أن يحكى، فيعلم أنه خلاف وصفنا من حكم الله ﷻ، وإجماع المسلمين...»، وقال أبو يوسف في الخراج «[٢]... وليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق ثابت معروف».

وقد سمى الفقهاء أخذ مال الغير من غير إذنه غصباً، والغصب منهي عنه، ومحرم[٣]، ويجب رد المال المغصوب إلى صاحبه؛ لقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي أخرجه أبو داود: **«لا يأخذن أحدكم متاع أخيه لاعباً ولا جاداً...**، وفي رواية: **«لعباً ولا جداً، ومن أخذ عصا أخيه فليردّها»**[٤].

ـ وفي الحقيقة، فإن القائلين بجواز التأميم لا ينازعون في صحة هذه الأدلة ولا في قوة دلالتها، ويقرّون بأن الأصل هو وجوب العمل بموجبها، ولذا

---

(١) الأم ٣/ ٢٨١.

(٢) الخراج ١٧٨.

(٣) البدائع ٧/ ١٤٣، المغني ٥/ ٣٧٤.

(٤) مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري، أول كتاب الأدب ـ باب من يأخذ الشيء على المزاح، رقم /٤٨٣٨/ ج٧/ ٢٨٧.

فإنهم لا يتعرضون لها بأي ردّ أو نقاش فهذه الأدلة، إذن، محل وفاق من الجميع.

ولكن المجيزين للتأميم، يذهبون إلى جواز تخصيص هذه الأدلة، في بعض الحالات، ويحتجون لذلك بأدلة مختلفة، نصية وعقلية. ولذا فإننا لن نناقش أدلة المانعين من التأميم، بل سننتقل إلى ذكر أدلة المجيزين، مع مناقشتها، لنرى، هل أدلتهم من القوة، بحيث ترقى إلى درجة، تصبح فيها قادرة على تخصيص الأصل الذي شهدت له الأدلة التي ذكرتها، والتي هي محل إجماع من أهل العلم قديماً وحديثاً؟. فإلى ذكر أدلة المجيزين وعرض مناقشتها:

أدلة القائلين بجواز التأميم:

١ـ استدلوا بقوله تعالى: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾[الحشر: ٧]. فهذه الآية الكريمة تبين حق الحاكم في تقسيم أموال الفيء طبق حاجة الأفراد، حتى لا يستأثر بها الأغنياء. وبناء على هذا، قالوا: وإذا كان هذا الحق ثابتاً في الأموال المملوكة للدولة أو لبيت المال، فهل يمكن أن يستنتج بالقياس مثلاً، حق الحاكم في إعادة توزيع الثروة الوطنية، بما فيها الملكيات الفردية، إذا ثبت أن العدالة في توزيعها قد اختفت، أو ضعفت.

ونحن لا نتردد في الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب، ما دامت المصلحة العامة لأغلبية أفراد الشعب تقتضي ذلك[1].

ويجاب عن هذا، بأن الآية خارجة عن محل النزاع. ذلك أنها تتحدث عن حكم الفيء، أي المال الذي وصل إلى المسلمين صلحاً، من غير إيجاف الخيل

(١) الحرية الاقتصادية د. الثمالي ص٦٠٧ نقلاً عن ملكية الأراضي في الإسلام د. محمد عبد الجواد: ص٢٧٤، ٢٧٥.

والركاب، وتقرّر الآية أن أمر الفيء بيد الإمام، ينفقه في مصالح المسلمين، وليس للأفراد أن يتملكوا أموال الفيء، لأنهم لم يبذلوا أي جهد في سبيل تحصيلها، حتى يستحقوها.

ومعنى هذا أن أموال الفيء غير مملوكة للأفراد أصلاً، فلذا لا حجة فيها على جواز التأميم الذي هو انتزاع لأملاك الأفراد منهم، ولو كان ذلك بدون رضاهم. ومع أن الحكمة من صرف الفيء لمصالح المسلمين العامة، هي أن لا يستأثر به الأغنياء والأقوياء، من دون الفقراء والضعفاء، فإنه لا يصلح القياس عليه بحال، لوجود الفارق، ولأن الأدلة القاطعة تمنع من ذلك.

ـ وكذلك لا يجوز الاحتجاج لجواز التأميم، بهدف تحقيق العدالة الاجتماعية، أو من أجل تعديل ميزانها، إذا طرأ عليه خلل، لأن مفهوم العدالة في التوزيع، أو العدالة الاجتماعية في الإسلام، له مدلوله المختلف عن مدلول العدالة في التوزيع، في المذهب الشيوعي والاشتراكي، فالعدالة في التوزيع عند الشيوعيين، تعني أن يكون الناس جميعاً على سوية واحدة، وألا يكون هناك تفاضل بينهم فيما يملكون، والسبيل الوحيد لذلك، هو أن لا يملك أحد شيئاً، ويكون ذلك بتأميم كل شيء، بحيث تصبح كل الأشياء ملكاً للأمة كلها، وتكون إدارتها بيد جهاز الحكم المتمثل في زعماء الحزب الشيوعي. أما الإسلام فإنه يجيز أن يملك أناس قناطير مقنطرة من الأموال، وأن يوجد إلى جانبهم الفقراء، فالتفاوت في الثروات بين أفراد المجتمع الانساني، لا يشكل ـ بنظر الإسلام ـ تفاوتاً طبقياً، ولا خدشاً في العدالة الاجتماعية، ولكن الإسلام يشترط على الغني أن يؤدي الحقوق الواجبة في المال، وهي الزكاة في الأحوال العادية، وإذا حل قحط وجدب، ووجد فقراء مُمْلِقون بحاجة إلى ما يقيم أَوَدَهم، ويسد حاجتهم، وعجزت خزينة الدولة عن إعالتهم، ألزم الأغنياء بالقيام بهم،

وبأن يخرجوا من أموالهم ما يكفي لسد خلة الفقراء، وهذا إجراء استثنائي مؤقت، فإذا ارتفعت الشدة، لم يجز أن يؤخذ من الأغنياء شروى نقير، إلا إذا رضوا هم بذلك.

٢ ـ حديث: **«الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار»**(١)، فهذه مواد طبيعية، كل الناس بحاجة إليها، يقرر النبي ﷺ، أن الناس شركاء فيها، وقد قرّر الفقهاء استناداً إلى هذا الحديث الشريف ـ أنه لا يجوز لأحد، أن يستأثر بهذه الأشياء الثلاثة، دون بقية الناس، إلا بعد أن يحرزها في إناء(٢).

وإنما منع الشرع من استئثار الأفراد بها، وتملكهم لها قبل إحرازها، دفعاً للحرج عن الناس، رفعاً للضيق عنهم. وإذا كان الأمر كذلك، وكانت العلة رفع الضيق عن الناس، فإننا نقول بناء على هذا: إذا أدت الملكية الشخصية لهذه الأشياء، إلى التضييق على الناس بحبسها عنهم، أو التحكم في أثمانها، أو توزيعها بوجه غير سليم، والناس في حاجة إليها، ينبغي للدولة أن تتدخل، لتحول دون هذا الاحتكار، ولرفع الحرج عن الناس، ولها أن تتخذ الوسائل الكفيلة لإشراك الناس جميعاً في الاستفادة منها، تحقيقاً لمعنى «الشركة» الواردة في الحديث، وهذا هو التأميم، أو تدخل الدولة في تحديد الأسعار.

ثم إن العلة في هذا الحديث ليست قاصرة على مورد اللفظ فيها، وإنما العلة فيه متعدية، فتتناول كل ما تحقق فيه مناط الحكم، في الأشياء المنصوص عليها، فكل ما كان حبسه عن الناس يوقعهم في ضيق وحرج، ينبغي أن يكون

---

(١) الحديث سبق تخريجه ينظر ص١٩٦.

(٢) اشتراكية الإسلام، السباعي ص٨٩، الحرية الاقتصادية، د. محمد بسيوني أبو الفتوح ص١٦٧.

مشتركاً فيما بينهم، ويشير إلى هذا أن بعض الروايات، أضافت «الملح»[1] إلى الأشياء الثلاثة، الواردة في الحديث، وهذا يعني أن كل ما كان ضرورياً للناس، من طعام أو غيره يأخذ ذلك الحكم، وهو... جواز التأميم... من الناحية الشرعية[2].

ـ ويرد على هذا، أن حق كل إنسان في أن يستفيد من هذه المواد الثلاثة الطبيعية، ومعها الملح، ثابت، وهو محل اتفاق من جميع الفقهاء، فهي مباحة للجميع، ولا يجوز لأحد أن يستأثر بشيء منها دون غيره إلا إذا أحرزه في إناء، والسبب في ذلك، هو أن بالناس حاجة عامة إلى هذه الأشياء، ولم تتدخل اليد البشرية في وجودها، وكذلك يقاس على هذه المواد المذكورة في نص الحديث، سائر المواد الأخرى، التي في معناها كالنفط، ونحوه من المعادن الأخرى، مما يظهر في أرض غير مملوكة لأحد، وفي بيان هذا المعنى، يقول الشافعي ﷺ: «ومثل هذا، كل عين ظاهرة، كنفط أو قار أو كبريت أو موميا، أو حجارة ظاهرة، كموميا، في غير ملك لأحد، فليس لأحد أن يتحجرها، دون غيره، ولا لسلطان أن يمنعها لنفسه، ولا لخاص من الناس، لأن هذا كله ظاهر، كالماء والكلأ، وكذا عضاه الأرض، ليس للسلطان أن يقطعها لمن يتحجرها، دون غيره لأنها ظاهرة... ولو تحجر رجل لنفسه، من هذا شيئاً، أو منعه له سلطان كان ظالماً»[3]. فشرط هذا، كما هو ظاهر في هذا النص: أن يكون ظاهراً، أي لم تتدخل يد الصنعة في إيجاده.

---

(١) الأموال لأبي عبيد ص٣٢٩.

(٢) اشتراكية الإسلام السباعي ص٩٠، الحرية الاقتصادية د. محمد بسيوني أبو الفتوح ص١٦٧.

(٣) الأم للشافعي ٤/ ٤٩.

والشرط الثاني: أن يكون في أرض غير مملوكة لأحد، أما إذا كانت في أرض مملوكة، فهي لصاحب الأرض، وليس لغيره أن يأخذ منها إلا بإذنه، وسواء قلنا بهذا الرأي، أم بمذهب مالك ﷺ، الذي يجعل ذلك ملكاً لمجموع الأمة، فليس فيه دلالة على جواز التأميم، الذي هو، أن ينزع من أيدي الناس، المال الذي يملكونه، فإن هذه الأشياء، التي تقع فيها الشركة بين الناس، هي مشتركة بينهم ابتداءً، أي أنها في الأصل، غير مملوكة لأحد، ولذا فلا يصح الاستدلال بهذا على جواز التأميم، الذي هو انتزاع مال خاص مملوك لشخص معيّن من يد صاحبه، ولو بغير رضاه لمصلحة الجماعة، ولم يقل بجواز هذا، ولا فقيه واحد من فقهاء الأمة. لأن هذا ظلم، قد وردت في تحريمه والتحذير منه، نصوص كثيرة صريحة، كقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾[النساء: ٢٩].

وكقوله عليه الصلاة والسلام: «**من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه، فقد أوجب الله له النار، وحرم عليه الجنة**» فقال له رجل: وإن كان شيئاً يسيراً؟ قال: «**وإن كان قضيباً من أراك**»(١).

ـ أما الحالات التي أجاز فيها الشارع، أن يؤخذ المال من صاحبه، كما في حالات الأزمات الشديدة، والاحتكار ونحو ذلك، فهي حالات استثنائية، تلجأ إليها الدولة، لدفع ضرر عام، ولكن ليس فيها إهدار لحقوق المالكين، بل إنهم يعوضون عما أخذ منهم تعويضاً عادلاً.

ثم إن هذا، يكون لفترة زمنية مؤقتة، ثم يرفع هذا الحكم الاستثنائي

(١) صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الإيمان. باب: وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، رقم /٣٥١/ ج٢/ ٣٣٧.

الطارىء بزوال علته. أما التأميم، فهو اقتطاع نهائي للمال، من يد صاحبه، ولا يرجع إليه بحال، ولو ارتفعت الشدة، وعمّ الخصب والرخاء، وهذا أمر غير موجود في الإسلام، بل في الإسلام نقيضه، لأنه غصب محرم، إن كان بدون مقابل، وإن كان بمقابل ـ ولو كان عادلاً ـ كان بيعاً مع الإكراه، وهو بيع باطل عند الجمهور[1]، وفاسد عند الحنفية[2]، لايفيد الملك إلا بالقبض، وإذا قبض كان كسباً خبيثاً، وجب الخروج منه[3].

٣ ـ استدلوا لجواز التأميم، بالحمى، فقد ثبت أن رسول الله ﷺ، «حمى النقيع. . . وهو موضع قرب المدينة ـ ترعى فيها خيل المسلمين»، وحمى عمر ﷺ أرضاً بالربذة، وجعلها مرعى لخيل المسلمين، فجاءه أهلها، يقولون: يا أمير المؤمنين، إنها بلادنا قاتلنا عليها في الجاهلية، وأسلمنا عليها في الإسلام، علامَ تحميها؟، فأطرق عمر ﷺ، ثم قال: المال مال الله، والعباد عباد الله، والله لولا ما أحمل عليه في سبيل الله، ما حميت من الأرض شبراً في شبر»[4].

والحمى، اقتطاع لجزء من الأرض، لتكون ملكاً عاماً، لا يملكه أحد، وقد أوضح عمر ﷺ الحكمة من الحمى، عندما قال لهني ـ عامله على الحمى ـ: «أدخل رب الصُريمة والغُنيمة ـ أي مكن صاحب الإبل القليلة، والغنم القليلة من رعيها في تلك الأرض. ودعني من نعم ابن عفان، ونعم ابن عوف ـ أي من

---

(١) الشرح الصغير ٣/ ١٤. مغني المحتاج ٢/ ٧، كشاف القناع ٣/ ١٤٩.

(٢) رد المحتار مع الدر ٥/ ٨١.

(٣) المرجع السابق ينظر في هذا نظرات في إشتراكية الإسلام: الشيخ محمد الحامد ٤٦ ـ ٤٨.

(٤) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب المساقاة، باب لا حمى إلا لله ولرسوله رقم /٢٣٧٠/ ج٥/ ٥٦.

أصحاب الأموال الكثيرة ـ فإنهما إن هلكت ماشيتهما، رجعا إلى نخل وزرع، وإن هذا المسكين ـ أي صاحب الإبل أو الغنم القليلة ـ إن هلكت ماشيته، جاءني ببنيه، يصرخ: يا أمر المؤمنين ـ أي يطلب معونة الدولة لأن له حقاً في بيت المال حين يفتقر ـ أفتاركهم أنا، لا أبالك، . . . وإنها لأرضهم، قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام، وإنهم ليرون أني ظلمتهم، ولولا النعم التي يحمل عليها في سبيل اللّه، ما حميت شيئاً من بلادهم»[1]. قالوا: فهذا يدل صراحة، على جواز تأميم الأرض، لضرورة الدولة والمجتمع. وفيه من المبادىء، أن أصحاب الحاجات، والثروات القليلة، أولى بالانتفاع من المصالح المؤممة من أصحاب الثروات الكبيرة، لأنه لو لم يفعل ذلك؛ لهلكت رؤوس أموال الفقراء الصغيرة، ولأصبحوا عالة على الدولة، ولوجب عليها القيام بهم، ولكلف ذلك الدولة أعباء ثقيلة، ينوء بها كاهلها، لأن الفقراء هم سواد الشعب، فأن يحمى شيء من الأرض خير من أن نحمّل خزانة الدولة، ما قد لا تطيقه، وهذا تطبيق لقاعدة. . . يتحمل الضرر الأدنى، لدفع الضرر الأعلى[2]. . .

وأجيب عن هذا: بأنه ليس في الحمى دليل على جواز التأميم، ذلك أنه يشترط في الحمى، أن يكون في موات، غير مملوك لأحد، فهذا أول شرط يخالف به التأميم، والنبي ﷺ حمى النقيع، وهو على بعد عشرين فرسخاً من المدينة. ثم إنه عليه الصلاة والسلام، والخلفاء من بعده، كانوا يحمون الكلأ، غير المستنبت في الموات، لترعى فيه خيل الجهاد، ونعم الصدقة، وأنعام فقراء المسلمين، وهذه في الأصل شركة عامة، ولكن النبي ﷺ كان ـ بوصفه إماماً،

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٨٦.

(٢) اشتراكية الإسلام ص٩٠ ـ ٩١.

وحاكماً عاماً على المسلمين ـ يقدم الأحوج على المحتاج، كما لو اجتمع قوم عطاش على الماء، وكان بعضهم أشد عطشاً من بعض، فإنه يقدم الأشد عطشاً، على الآخرين، مع أن الفائدة ـ في هذه الحالات ـ تعمّ الجميع، فإن الأحوج، إن لم يقدم، وهلك ماله وأنعامه، أصبح عالة على المجتمع، وكُلّف أبناؤه بإعالته، إن عجزت خزينة الدولة عن ذلك، وإن لم تعجِز الخزينة عن ذلك، فإن ما يصرف من المال لإعالة الفقراء، كان يمكن أن يصرف إلى المصالح العامة التي يعم نفعها الجميع.

ثم من جهة أخرى، فإن الحمى مؤقت بالحاجة، فإذا عم الرخاء، وحصل الخصب، ولم تعد هناك حاجة للحمى، فإنه لا يحق لأحد أن يحمي شيئاً، أما التأميم فهو دائم غير مؤقت.

وقد يتوهم أن الأرض التي حماها عمر، كانت ملكاً لمن جاءه يعترض قائلاً: إنها أرضنا. . . وقد أكد عمر ﷺ هذا عندما قال: «إنها أرضهم»، ولكن الحق أنه ليس معنى كونها أرضهم، أنها كانت ملكاً حقيقياً لهم، ولكنها كانت مرتفقاً لهم، وكانت تنسب إليهم، وكون الأرض مملوكة لقبيلة ليست كملكية الأفراد، وقد بين الشافعي ﷺ هذا، عندما ذكر حديث: «أن النبي ﷺ حينما قدم المدينة، أقطع أناساً أراضي لجعلها دوراً، فقال حي من بني زهرة ـ وكانت بعض الأرض تنسب إليهم ـ: نكِّب عنا ابن أمّ عبد، فقال النبي ﷺ: **«فلم ابتعثني الله إذن؟ إن الله لا يقدس أمة، لا يؤخذ للضعيف فيهم حقه»**[1]. ثم قال الشافعي بعد أن ساق هذا الحديث الشريف: «فاستدللنا بذلك على أن الأرض، وإن

---

(١) سنن ابن ماجه، كتاب الصدقات، باب لصاحب الحق سلطان، رقم ٢٤٢٦، ج٣/ ١٥١.
وقال في مجمع الزوائد ٤/ ٣٥٦: رجاله ثقات.

كانت منسوبة إلى حي بأعيانهم، فهي ليست ملكاً لهم، كملك ما أحيوه ـ أي ما أحيوا من أرض موات، تصير به ملكاً خاصاً لمن أحياها ـ إذ أن أراضي المدينة كلها بعامرها ومواتها منسوبة إلى الأوس والخزرج، ومن معهم»[١].

فليس كل ما نسب إلى قوم أو قبيلة، شأنه كشأن الأملاك الخاصة، فقد كان يقال: الحرم دار قريش، ويثرب دار الأوس والخزرج، ومعنى هذا كما قال الشافعي رضي الله عنه: «إنهم ألزم الناس لها، وأن من نزلها، من غيرهم، إنما ينزلها شبيهاً بالمجتاز... وليس ما سمته العرب من هذا داراً لبني فلان، بالموجب أن يكون ملكاً مثل ما بنوه، أو زرعوه أو اختبروه، لأنه موات أحيي، كماء نزلوه مجتازين وفارقوه... وإنما يملكون بما أحيوا، ما أحيوا، ولا يملكون ما لم يحيوا...» ـ ثم ذكر دليل هذا من السنة، وهو الحديث الذي ذكرته قبل لحظات، ثم قال: «والمدينة بين لابتين، تنسب إلى أهلها من الأوس والخزرج... فلما كانت المدينة صنفين... أحدهما معمور ببناء وحفر وغراس وزرع. والآخر خارج من ذلك، فأقطع رسول الله ﷺ الخارج من ذلك من الصحراء، استدللنا على أن الصحراء، وإن كانت منسوبة إلى حي بأعيانهم، ليست ملكاً لهم، كملك ما أحيوه»[٢].

وإذا علمنا هذا، أدركنا أن معنى قول عمر رضي الله عنه ـ لمن جاء يعترض عليه أنه حمى أرضهم ـ: «إنها لبلادهم، قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام، ولولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت على المسلمين شبراً من بلادهم». معنى قول عمر «إنها لبلادهم» ليس خارجاً عن المعنى الذي

(١) الأم ٤/ ٥٢، وينظر نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام. الشيخ محمد الحامد ٥٠ ـ ٥٥.

(٢) الأم: ٤/ ٥٢.

ذكرته عن الشافعي، فقد كانت تنسب إليهم، لأنهم كانوا ألزم الناس لها، لا أن ملكيتهم لها، كانت كملكية الأفراد لما يملكون بأسباب التملك، من الإحياء ونحوه[١]، فما حمي إذن كان مواتاً، وما دامت الأرض مواتاً، فإنها تبقى مباحة للجميع، ويصح للإمام حينئذ، أن يتصرف فيها بما يراه مصلحة[٢]، وبهذا الذي ذكرته، ظهر بجلاء، أنه لا دليل في الحمى على جواز التأميم[٣].

٤ ـ قال مجيزو التأميم: لقد أجمع الفقهاء على أن الوقف جائز، وأنه مندوب إليه، والوقف كما عرفه الفقهاء: «إخراج العين الموقوفة، من ملك صاحبها، إلى أن تكون غير مملوكة لأحد، بل تكون منفعتها مخصصة، للموقوف عليهم» وهذا هو التأميم[٤].

ويرد عليه، بأن الحق، أنه لا دليل في الوقف على جواز التأميم، ذلك أن الوقف، خروج عن الملك لله تعالى بالرضا، ابتغاء ثوابه ﷻ، فهو يتم باختيار الواقف ورضاه، وليس لأحد أن يجبر أحداً، على أن يقف شيئاً من ماله. أما التأميم، فإنه أخذ الدولة مال الغير جبراً عنه، وشتان بين ما بذله صاحبه عن طواعية ورضى، وبين ما أخذ من صاحبه قسراً وبالإكراه، فإن الرضا هو مناط حل الانتفاع بمال الغير، لقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[النساء: ٢٩]، فقد قررت الآية الكريمة أن ما أخذ من غير رضى مالكه فإنه أكل بالباطل، والتأميم كذلك فيكون باطلاً[٥].

---

(١) الأم ٤/ ٥٤.

(٢) الأم ٤/ ٥٢.

(٣) نظرات في اشتراكية الإسلام الشيخ محمد الحامد ص٥١.

(٤) اشتراكية الإسلام السباعي ص٩٠.

(٥) نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام. الشيخ محمد الحامد ص٤٩.

٥ ـ من المعلوم أن الاحتكار محرم باتفاق الفقهاء، والمحتكر هو من يحبس عن الناس أقواتهم، يتربص بها غلاء الأسعار، والقاضي يجبر المحتكر على بيع ما فضل من حاجته، وحاجة عياله، ويمنعه من الربح الفاحش، ويحدد له سعراً عادلاً، بمشورة أهل الخبرة، والاختصاص، وإذا امتنع عن ذلك باعها القاضي عليه، بسعر عادل، ولو لم يرضَ المحتكر بالبيع، فدل هذا على أن مصلحة المجتمع، إذا اقتضت انتزاع ملكية الأرض من أصحابها، جاز ذلك كما جاز في الاحتكار(١).

ـ ورد هذا، بأنه كذلك لا دليل فيه على جواز التأميم، لأن بين مالك الأرض، والمحتكر فرقاً، إذ المحتكر إنسان فاسد، عمد إلى أقوات الناس فحبسها عنهم، ليستغل حاجتهم، ويربح عليهم الربح الفاحش، وهو بهذا يضيق على الناس، فإذا اشتدت حاجة الناس، إلى ما عنده من الأقوات، فإنه يلزم ببذلها، وإن أبى؛ فإن الإمام يجبره على ذلك، ويمنعه من التمادي في ظلم الناس. وأما مالك الأرض، والمشاريع الأخرى، فإنه ملكها بسبب شرعي، ولم يقصد إلى ظلم الناس، ولا إلى الإضرار بهم، فكيف يسوى بينه، وبين المحتكر في الحكم، وهل من العدل، أن يسوى بين الظالم والبريء في الحكم؟ هذا **أولاً**.

ثانياً ـ لا شبه بين الأرض والقوت، ولذا فليست هناك ضرورة تدعو إلى نزعها من يد مالكها، إذ لا يتعين ـ لرفع الضائقة عن الناس ـ أن تنتزع الأراضي من ملكية أصحابها، بل يمكن أن يستفاد منها، بأن يزرعها صاحبها فينتفع الناس بغلالها، أو أن يمنحها غيره، أو أن يؤجرها لمن يزرعها، وهذا كله جائز في حكم الشرع، والناس يرتفقون بثمرات الأرض في كل هذه الحالات، وأما

---

(١) اشتراكية الإسلام ص٩١.

القوت، فسبيل انتفاع الناس منه واحدة، وذلك يكون بتناوله مباشرة، فلذا أجيز إجبار المحتكر على بيعه، بثمن المثل والربح المعتدل، تخليصاً للأمة من المجاعة والهلاك، فالمسألتان مختلفتان في الحقيقة، فلا جرم وجب اختلاف حكمهما.

ثالثاً ـ إن واقع المسلمين، في العصور المتلاحقة، يرد دعوى جواز التأميم هذه، فقد نزلت بالمسلمين في تاريخهم الطويل، نوازل اقتصادية كبرى، غشيتهم منها شدائد، ولو كان نزع الأرض من مالكيها، مشروعاً، لقاموا به لوجود الداعي ولكنهم لم يفعلوا ذلك، فدل على عدم مشروعية نزع الأراضي من مالكيها[1].

٦ ـ الحديث الذي خرّجه أبو داود عن سمرة بن جندب، وهو أنه كانت له عضد من نخل، في حائط رجل من الأنصار، ومع الرجل أهله، فكان سمرة يدخل إلى نخله، فيتأذى به ويشق عليه، فطلب إليه أن يناقله، فأبى، فأتى النبي ﷺ، فذكر ذلك له، فطلب إليه النبي ﷺ أن يبيعه، فأبى، فطلب إليه أن يناقله، فأبى، قال: «فهبه له، ولك كذا وكذا» ـ أمر رغبّه فيه ـ فأبى، فقال: «أنت مضار» فقال النبي ﷺ للأنصاري: **«اذهب فاقلع نخله»**[2]. فقد كان سمرة يظن أن رسول اللّه ﷺ يقول له ما قال على سبيل النصح والإرشاد، لا على سبيل القضاء والإلزام، فقال له رسول اللّه ﷺ: **«أنت مضار»** وقال للأنصاري: «اذهب فاقلع نخله». فهذا انتزاع للملك، جبراً عن صاحبه، حين أدت ملكيته إلى الإضرار بجاره، فكيف

---

(١) نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام ص٥٦ ـ ٥٧.

(٢) مختصر سنن أبي داود كتاب، أول كتاب الأقضية، أبواب من القضاء، رقم/ ٣٤٨٩/ ج٥/ ٢٤٠.

إذا أدت إلى ضرر المجتمع، فإن نزع الملكية ـ عندئذ ـ يكون أولى[١].

ـ وأجيب بأن ظاهر الحديث، يدل على أن النخلة كانت لسمرة، دون الأرض، فلم يكن له في الأرض نصيب، فلذا لا يصلح أن يكون هذا دليلاً على تأميم الأرض، ولما كان الضرر الذي يصيب صاحب الأرض فاحشاً، فقد أمر النبي ﷺ، برفع الضرر ودفع الأذى، فعرض على صاحب النخلة بيعها، أو مناقلتها، أو هبتها لصاحب الأرض، إن أبى البيع والمناقلة، فلما امتنع عن ذلك، ظهر أنه قد تمحض لديه القصد إلى الإضرار بالجار، فحسم النبي ﷺ الأمر، ومنع الضرر، عندما أمر الأنصاري بقلع النخلة[٢]. وكما هو ملاحظ، فإنه عليه الصلاة والسلام لم يأمر بمصادرة النخلة، إذ ليس في الحديث أنه أمر الأنصاري، أن يأخذ النخلة لنفسه، ولو كان الأمر كذلك، إذاً لما أمر بقلعها أصلاً، لأن في بقائها مغروسة فائدة أكبر، وفي قلعها نوع من الضرر لأنه إتلاف للمال.

إذن، فالنخلة على فرض أنها قلعت، لم تذهب لصاحب الأرض، ولا إلى أي جهة عامة، بل ظلت لصاحبها. على أن بعض المحققين، يرى أن الحديث، لا يدل، على أنه تم قلع النخلة، بل الحديث يشير فقط إلى رفع الضرر، والأمر بالقلع، ربما كان نوعاً من التهديد، وليس المراد به حقيقة القلع، فقد قال الإمام الخطابي رحمه اللّه في معالم السنن[٣]، عند شرحه لحديث سمرة: «وفيه من العلم: أنه أمر بإزالة الضرر عنه، وليس في هذا الخبر، أنه قلع نخله، ويشبه أن

(١) اشتراكية الإسلام ص٩٢.

(٢) ينظر نظرات في اشتراكية الإسلام ص٥٧ ـ ٦٠.

(٣) معالم السنن للخطابي ٥/ ٢٤٠.

يكون، أنه إنما قال ذلك ليردعه به عن الإضرار».

ثم إن هذا الحديث، إنما يتناول حالة فردية، قضى فيها النبي ﷺ بين رجلين، فقضى فيها بحكم معين، وليس التأميم كذلك، وإنما الدول التي تأخذ به، تتخذه منهجاً، ونظاماً عاماً، ولا تنظر فيه إلى الحالات الفردية، وإنما تهدف إلى مطاردة الملكيات الكبيرة، سواء نجم عنها إلحاق ضرر بالآخرين أو لا[1].

٧ ـ قد شاطر عمر رضي الله عنه ولاته أموالهم، وقد كانوا من كبار الصحابة، كأبي هريرة وسعد وخالد وعمرو بن العاص، وابن عباس رضي الله عنهم، حتى روي أن عمر رضي الله عنه أخذ من خالد شطر عمامته وفردة نعله[2]. وهذا انتزاع للمال حين اقتضته المصلحة[3].

قال المانعون: هذا لا يصلح دليلاً، على جواز التأميم. ذلك أن عمر رضي الله عنه، لم يشاطر أموال الولاة بسبب أنها كانت مشاريع كبيرة، يحتاج إليها المجتمع، إذ لو كان الأمر كذلك، إذن لكان أخذ الأموال من الأغنياء والموسرين، ممن كانوا أغنى من الولاة بكثير، وليسوا بولاة، أولى، ولكنه لم يقع، فدل على أن الدافع إلى مشاطرة الولاة أموالهم، لم يكن نزع ملكيتهم عن أموالهم لحاجة العامة.

ـ ثم إن عمر رضي الله عنه، صادر نصف أموال الولاة، ولم يعطهم مقابله شيئاً، والذين يقولون بجواز التأميم، يمنعون أن يكون أخذ المال من أصحابه مصادرة دون مقابل، بل يشترطون التعويض العادل[4]، فإذن، لم تكن هناك ضرورة

---

(١) الحرية الاقتصادية: د. الثمالي ٦٢٢.

(٢) الغياثي ص٢٨٩، شفاء الغليل ص٢٤٤.

(٣) اشتراكية الإسلام ص٩٢.

(٤) اشتراكية الإسلام ص٩٤.

اجتماعية، لأخذ نصف أموال الولاة، ولا أعطوا مقابل ما أخذ منهم تعويضاً عادلاً، فلذا كان لابد أن يتساءل عن السبب الذي حدا بعمر ﷺ، إلى مثل هذا الفعل، وهو المشهور بعدله، والوقوف عند حدود الله ﷻ، وقد ذكر العلماء في تعليل ذلك أموراً، منها:

ـ أنه ﷺ، رأى أن أموالهم التي اكتسبوها زمن ولايتهم لم يجمعوها بعملهم المجرد، بل كان للولاية دخل فيها، فقد كانت أمورهم تتيسر، وكان الناس يتسامحون معهم، لكونهم ولاة، أي إن أموالهم اختلطت بالأموال التي استفادوها من الولاية، فقدّر هذه الأموال بالنصف، فأخذها منهم. وهذا ما ذهب إليه إمام الحرمين والغزالي رحمهما الله تعالى[1]. فقد ذكر الغزالي أن عمر شاطر خالداً ماله: «لعلمه باختلاط ماله ـ أي مال خالد بن الوليد ـ بالأموال المستفادة من الولاية، وإحاطته بتوسعته فيه، وقد كان عمر ﷺ، يراقب ولاته بعين كالئة ساهرة، فلعله خمّن الأمر، فرأى شطر ماله، من فوائد الولاية وثمراتها، فيكون ذلك كالاسترجاع للحق، بالرد إلى نصابه[2]، أي أن عمر ﷺ، رأى أن للرعية دخلاً في تنمية ماله التجاري، أو الزراعي، وذلك بتسهيل أسبابها لمكان ولايته عليهم، فهم عاملون في هذا الإثراء، ولهم فيه حصة، ولما لم يعلم ـ على وجه التحديد ـ من هو الذي قدم له هذه التسهيلات، فاستحق هذه الحصة، كانت هذه الحصة، كالمال الذي ليس له مالك معلوم، فرده إلى بيت المال، ليصرف في مصالح المسلمين[3]، ويشهد لهذا التعليل، ما روي عن ابنه عبدالله رضي الله

---

(١) الغياثي ص٢٨٩.

(٢) شفاء الغليل ص٢٤٤.

(٣) محاضرات في الفقه المقارن د. البوطي ص١٦٥، ١٦٧ ـ ١٦٨.

تعالى عنهما، قال: اشتريت إبلاً وبعثت بها إلى المرعى، فلما سمنت، قدمت بها إلى المدينة، لأبيعها فأربح فيها، فدخل عمر السوق، فرأى إبلاً سماناً، فقال: لمن هذه؟ فقيل: هي لابنك عبدالله، فجعل يقول: بخ بخ، ابن أمير المؤمنين. قال عبدالله: فبعث إلّي، فجئته أسعى، فقلت: مالَك، يا أمير المؤمنين؟ قال: ما هذه الإبل؟ فقلت: إبل ضعاف اشتريتها، وبعثت بها إلى المرعى، أبتغي من التجارة ما يبتغي المسلمون. قال: لا شك أنهم يقولون: ارعوا إبل ابن أمير المؤمنين، اسقوا إبل ابن أمير المؤمنين. يا عبدالله: اغد على رأس مالِك، واجعل باقيه في بيت مال المسلمين[1]. وإنما لم يشاطره كما شاطر الولاة، لأن مقدار ما بذله من المال في شرائها كان معلوماً، فرد الزائد عليه إلى بيت المال، لأنه نشأ عن مساعدته بالرعي، ويضاف إلى هذا، أنه ﷺ كان يشتد على آله أكثر مما يشتد على غيرهم، أما الولاة فقد وجد منهم عمل ومن الرعية عمل، فرأى أخذ نصف الثروة منهم مناسباً[2].

ـ ويرد على مجيزي التأميم أيضاً، بأن ولاة عمر ﷺ الذين شاطرهم أموالهم، منهم من أثرى بعد أن استقال من الولاية، كأبي هريرة ﷺ، فما أخذ عمر منه شروى نقير من ماله[3]. وهذا يدل على أن المشاطرة كانت للمعنى الذي ذكرته.

---

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب إحياء الموات، باب ما جاء في الحمى، رم /١١٥٩١/ ج٦/ ١٤٧.
الرياض النضرة في مناقب العشرة لأبي جعفر أحمد الشهير بالمحب الطبري ج٢/ ١٣٧، ط مكتبة الجندي بالقاهرة.

(٢) نظرات في اشتراكية الإسلام ص٨٠.

(٣) الحرية الاقتصادية د. الثمالي ص٦٣٠.

٧ ـ إن سيدنا عمر ﷺ، استرد من بلال بن الحارث المزني، القسم الذي عجز عن عمارته من الأرض الموات، التي أقطعه إياها سيدنا رسول الله ﷺ، وقال له: «إن رسول الله ﷺ، لم يقطعك إياها، لتحتجزها عن الناس، خذ ما قدرت عليه ودع الباقي، فقد أخذ عمر ﷺ عمارته وقسمه بين المسلمين»[1].

قالوا: وفي رأينا أن أخذ عمر ﷺ لهذه الأرض، وتقسيمها بين المسلمين، يكون أساساً متيناً للتأميم بمعناه الحديث المعاصر[2].

ويرد هذا، بأنه لا دلالة فيه على جواز التأميم، لأن عمر ﷺ، لم يأخذ من بلال ابن الحارث أرضاً قد استقر ملكه عليها، وإنما كانت الأرض مواتاً، أقطعها بلال بن الحارث، وقد علمنا ـ عند حديثنا عن الإقطاع، أن المقطع لا يملك الأرض التي أقطعها له الإمام بنفس الإقطاع، وإنما يكون أحق بإحيائه من غيره، ولا تصبح ملكاً له، إلا إذا أحياها[3]، وليس الغاية من الإقطاع مصلحة المقطع له فقط، ولكن يبتغى به مصلحة الأمة كذلك، ولذلك، فإن الإمام ينبغي أن يقطع من هو بحاجة إلى الإقطاع، ومن له قدرة عليه، وعلى الإمام، إذا رأى أن المقطع عطّل الأرض، أن يأخذها منه، إذا استمر في تعطيلها[4]، بل إن من الفقهاء من قال: إنه إذا مضت ثلاث سنين دون أن يعمرها، فإن حقه في الأحياء

(١) المستدرك للحاكم، كتاب الزكاة، رقم /١٤٦٧/ ج١/ ٥٦١ وقال: صحيح ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، الأموال لأبي عبيد ص٣٢٣.

(٢) الحرية الاقتصادية د. الثمالي ص٦٣١ عن ملكية الأرض في الاسلام د. محمد عبد الجواد ص٢٩٨.

(٣) المغني لابن قدامة ٦/ ١٧١.

(٤) الحاوي الكبير للماوردي ٧/ ٤٩٠، المغني لابن قدامة ٦/ ١٨٤.

يزول، وهؤلاء هم الحنفية[1].

وعمر لكونه إماماً، وحاكماً، يعمل ما فيه مصلحة المسلمين ـ والإقطاع والإحياء يدخلان في «أحكام الإمامة» أو السياسة الشرعية، التي تستهدف المصلحة ـ لما رأى أن بلالاً احتجز الأرض التي أقطعها، ولم يعمرها، فضيق بذلك على المسلمين، حذره من الاستمرار في تعطيلها، وأمره بالمبادرة إلى عمارتها، وإلا أخذها منه.

إذن فعمر لم ينتزع من بلال أرضاً ملكها، واستقرت ملكيته عليها، ولكن استرد أرضاً مباحة لجميع المسلمين، وكان بلال قد أقطعها، فأصبح أحق بإحيائها من غيره، وكانت هذه الأحقية غير دائمة، بل مؤقتة بمدة يراها الإمام، وعمر رأى أن المدة التي أهمل فيها بلال الأرض التي أقطعها، قد أفقدته أحقيته بإحيائها، فأين هذا من التأميم الذي هو انتزاع لما استقر عليه ملك صاحبه؟

٨ ـ استدلوا ـ أخيراً ـ بدليل المصلحة، فقالوا: إن للدولة أن تفعل ما فيه مصلحة لعامة الشعب، فإذا كانت ملكية الأفراد، تؤدي إلى ظلم الناس، والتضييق عليهم، وتوقف إقامة ميزان العدالة، ورفع الظلم عن الناس، على نزع هذه الملكية، أو تحديدها، فإن للدولة أن تفعل ذلك، وهذا من قبيل السياسة الشرعية التي تبنى على المصلحة[2].

ـ وهذا دليل بأن السياسة الشرعية، إنما تتناول ما جعل الشرع أمره إلى ولي الأمر، أو الإمام، مما يتغير وجه المصلحة فيه، بين حين وآخر، تبعاً لاختلاف الظروف والأوضاع والأحوال. أما المسائل التي بتّ الشرع الحكم

(١) نتائج الأفكار مع العناية ١٠/ ٧٢.

(٢) اشتراكية الإسلام، السباعي ص٩٢.

فيها، وأورد بخصوصها نصوصاً آمرة وملزمة، فلا سبيل إلى التلاعب بها، باسم السياسة الشرعية. والتأميم هو أخذ لأموال الأفراد منهم للمصلحة العامة بالإكراه، سواء كان مصادرة، أي أخذاً من دون مقابل، أو كان بالتعويض ولو عادلاً، والأصل أن الشرع يحترم ملكية الأفراد لما يملكون، ولا يجيز أن يبخسوا شيئاً من أموالهم، إلا برضاهم[1]، والنصوص الواردة، في احترام ملكية الفرد لما يملك، كثيرة تصل إلى القطع واليقين، سواء من حيث الثبوت، أوالدلالة.

وإذا كان الأمر كذلك، فليت شعري، أي مصلحة مزعومة، في هذا التأميم، الذي يصادم النصوص الشرعية القطعية، وقد علمنا أن أبرز شرط من شروط المصلحة، ألا تكون مصادمة للنصوص الشرعية، سواء كانت نصوصاً وردت في الكتاب أو في السنة الصحيحة، أو ما أجمع عليه علماء الأمة[2].

وهنا، ينبغي لفت الانتباه إلى شيء، هو من الأهمية بمكان، وهو أننا إذا أخذنا كلمات أو مصطلحات شرعية، فإنه لا يجوز لنا ـ بحال ـ أن نقتصر فقط على أخذ المصطلح لفظاً، وأن نحشوه بمضامين نتبرع بها لها من عند أنفسنا، أو أن نستوردها من عند غيرنا، ولكن يجب علينا أن نأخذ المصطلح، وأن نأخذ معه ـ أيضاً ـ مدلوله الشرعي، فمفهوم العدل في مصطلح الشريعة يختلف عن مفهوم العدل عند الماركسية، وكذلك يختلف عن معنى العدل لدى الرأسماليين[3].

وكذلك كلمة المصلحة، فإن لها مدلولاً معيناً في الشريعة، لا ينبغي أن

---

(١) نظرات في اشتراكية الإسلام، الشيخ محمد الحامد ص٨٤.

(٢) مالك، للشيخ أبي زهرة ص٤٢٩. نظرية المصلحة، حسين حامد حسان ص٦، ضوابط المصلحة، د. البوطي ص١٦٨.

(٣) مسألة الملكية الأرض في الإسلام: المودودي ٩٢.

نأخذ بغيره، إن نحن بحثنا عن وجه المصلحة في أي مسألة كانت، ما دمنا نبحث عن المصلحة التي يقرّها الشرع، فالمصلحة الشرعية تختلف عن المصلحة في عرف الناس، فإنها في عرف الناس جلب المنفعة ودفع المضرة، ولكنها في عرف الشرع المحافظة على مقصود الشرع، يقول الإمام الغزالي رحمه الله: «أما المصلحة فهي في الأصل عبارة عن جلب منفعة، أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة، ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[1].

فأين هو التأميم، من حفظ مقصود الشرع، وهو في حقيقته يفوت على الناس مصلحة المال؟

ولو أن ذلك كان مصلحة شرعية حقاً، تجيز استملاك أموال الناس، إذن لكان النبي ﷺ، أولى من يعمل بمقتضاها، ولو أن ذلك صلح أن يكون مناطاً لحل تأميم أملاك الناس، فقد تحقق هذا المناط وتكامل في عهد النبي ﷺ كما لم يتحقق في أي عصر آخر، ومع ذلك فلم يثبت أن النبي ﷺ امتدت يده إلى ملك أي إنسان ليقتطع منه شيئاً، دون رضى صاحبه، وكذلك تحقق هذا المناط في عهد الخلفاء الراشدين، وما أخذوا من الناس أملاكهم دون رضاهم. وإذا كان الأمر كذلك، فأي مصلحة جدّت في هذا العصر، لم تكن في صدر الإسلام

(١) المستصفى ١/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

وعصوره الأولى، فاستدعت جواز التأميم الآن، سوى الانسياق وراء تيار الأفكار الدخيلة التي تسربت إلى المجتمعات الإسلامية وتغلغلت في أدمغة الناس فيها؟ وإذ قد تبين لنا أن كل ما حاول المجيزون للتأميم أن يستدلوا به لمذهبهم سقط أمام المناقشة والبحث فلأبين الحالة الأستثنائية التي يجوز فيها التأميم:

متى يجوز التأميم؟

إن هناك بعض المرافق العامة التي تقدم خدمات لعموم الشعب، كالمواصلات السلكية واللاسلكية والكهرباء والمياه، والمنشآت العسكرية، وشركات الصناعات الأساسية، ونحو ذلك، ومثل هذه المشاريع والمرافق ينبغي أن تقوم بها الدولة، ولها أن تمنع الأفراد من القيام بها ـ إذا اقتضى الأمر ـ صيانة للمصلحة العامة، حتى لاتصبح المرافق ذات الخطورة البالغة، في يد أفراد قد لا يحسنون استخدامها على الوجه الصحيح والسليم.

أما إذا قام الأفراد بها، وكانت ملكاً لهم، فإنه ليس للدولة أن تنتزعها منهم إلا عند وجود المصلحة التي تسوغ ذلك شرعاً، ذلك أن ملكية الأفراد محترمة، لا يجوز المساس بها، فضلاً عن تأميمها إلا عند وجود الضرورة، أو الحاجة العامة الداعية إلى ذلك ولا يشترط أن تكون الحاجة واقعة، بل يكفي أن تكون متوقعة توقعاً قريباً، لا بعيداً، كما في الحالات التي يخاف فيها على وجود الأمة، وسلامتها من عدوان قائم، أو متوقع، وكما في حالات وقوع الشدائد العامة، فإن للدولة أن تتدخل في حريات الأفراد، وأن تنتزع من أملاكهم ما تتطلبه حاجة العامة، ولو لم يرض الملاك بذلك، دفعاً للضرر عن الناس لقوله عليه الصلاة والسلام: **«لا ضرر ولا ضرار»** وهذا مما يسمى القضاء للعامة على الخاصة. ولكن لهذا الأمر تفصيلاً، وهذا بيانه:

عندما تستدعي الضرورة أو الحاجة استخدام ممتلكات الأفراد، فإن هناك حالتين:

الحالة الأولى: عندما لا يمكن الاستفادة من ممتلكات الأفراد إلا باستهلاكها، فإن المصلحة العامة تقدم، ولا مانع شرعاً من انتزاعها من أصحابها، ومثال هذا، ما فعله سيدنا عمر وسيدنا عثمان رضي الله عنهما، حينما ضاق الحرم بالناس، فقد عمدا إلى الأراضي، والدور المحيطة بالحرم، فأخذاها من أصحابها وهدماها، وضمّاها إلى الحرم بعد أن دفعا التعويض العادل، وقد كان من أصحاب هذه الدور والأراضي من لم يرض ببيعها. فهذا الفعل، هو في الحقيقة استهلاك لأراضيهم، ولما تعيّن استهلاكها سبيلاً للاستفادة منها لسد الحاجة جاز أن تستهلك.

ومثال هذا أيضاً، الطعام الذي يؤخذ من صاحبه عند الضرورة، ولو بالإكراه، إذا امتنع عن بذله.

الحالة الثانية: ألا تتعيّن الاستفادة، أو رفع الحاجة، في نزع الملكية، واستهلاك عين ما مست الحاجة إلى الاستفادة منه: وفي هذه الحالة، لا يجوز للدولة أن تخرجها من ملكية أصحابها، لأن المساس بأملاك الناس غير جائز، إلا عند الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، وما دام أن الضرورة ترتفع بالاستفادة من ممتلكات الأفراد، دون إزالة ملكيتهم عنها، فإنه لا يجوز إخراجها من ملكيتهم.

كما لو مست الحاجة إلى مصنع أو منشأة، لتشغيلها، والاستفادة مما تنتجه، فإن للدولة أن تسخِّر هذه المنشآت، والمصانع للصالح العام، رغماً عن أصحابها، إذا لم يبذلوا خدماتها طائعين، وتقدم لهم الدولة لقاء ذلك التعويض العادل، إن كان

في خزينتها مال. وليس للدولة أن تزيل ملكية أصحابها عنها، إذ لا ضرورة إلى ذلك، فقد اشترط الفقهاء لأخذ أموال الأفراد، ألا يستأصل رأس المال، بل أن يؤخذ من ثمرات ممتلكاتهم[1].

ومن أمثلة هذا: الحاجة إلى الجرافات والآليات، عند حلول الكوارث كالزلازل ونحوها، فإن للدولة، في مثل هذه الحالات، أن تستخدم كل ما يمتلكه الناس، من الآليات، إذا اقتضت الضرورة ذلك، ولكن لما أمكن الاستفادة منها، دون إزالة ملكية أصحابها عنها، لم يجز إخراجها من ملكيتهم.

وكذلك ما يلزم من المنشآت والمصانع، لتأمين متطلبات الدفاع عن البلاد، ودفع أسباب الهلاك عن أبنائه، فإنها تستخدم وتجند للصالح العام، مع عدم المساس بملكية أصحابها لها. ويكون هذا التسخير إجراءً استثنائياً مؤقتاً، فإذا زالت الحاجة، رفعت الدولة يدها عن أملاك الناس، وأطلقت يد أصحابها في التصرف فيها.

ـ ولكن إذا توقفت الاستفادة من بعض المنشآت أو المصانع، على إدخال بعض التعديلات أو التغييرات عليها، لتصبح صالحة للأغراض الحربية، مع كونها في الأصل ليست معدة لذلك، كما لو كانت معدة في الأصل لصناعة الأغذية أو الألبسة مثلاً، فإن إدخال هذا التعديل عليها، يكون بمثابة الاستهلاك لها بالنسبة لمالكها، إذ لا يعود بإمكانه الاستفادة من مصنعه، واستخدامه في الغاية التي أنشأه من أجلها، في هذه الحالة، كذلك للدولة أن تجري هذه التعديلات عليها، لأن ذلك تعيّن سبيلاً للاستفادة منها، وإن أدى إلى استهلاكها على صاحبها، وللدولة أن تمتلكها، بل عليها أن تمتلكها حتى لا يتضرر المالك،

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته: د. وهبة الزحيلي ٧/ ٤٩٩٤.

وتدفع له التعويض العادل، فهذا هو التأميم الذي تجيزه الشريعة، أما في غير مثل هذه الحال فلا يجوز أن يؤمم أي شيء.

أقول بعد هذا كله: إن التأميم المعروف، هو الذي أسْفته علينا رياح الماركسية، وهو يعني مصادرة أموال الناس، وأخذها منهم بدون مقابل، أما المفكرون الإسلاميون، الذين أرادوا أن يخلعوا عليه الكسوة الشرعية، باشتراطهم التعويض العادل، فإن ذلك لا يشفع لهم، ولا يخرجهم من مخالفة الشرع، وما استدلوا به، ليس فيه دليل، وإنما إذا تنزّلنا معهم، قلنا: إن ما زعموه دليلاً، هو في الحقيقة شبه دليل، وسرعان ما يسقط ما استدلوا به، الواحد تلو الأخر، أمام النظرة الفاحصة الناقدة، من أول وهلة. والحق أن الذي دفعهم إلى القول بجواز التأميم، ليس مصلحة استجدت، ولكنه التأثر بعاصفة الشيوعية، وبالأفكار الإشتراكية، التي كانت تلقى صدى واسعاً في العالم في يوم من الأيام، فانجرفوا مع تيارها.

وأخيراً: فإن دراسة واقع الدول والشعوب، ومسيرتها التاريخية، هي أقوى فيصل في هذا المقام، بالنسبة لمن لم يصدّق بآيات اللّه وكلماته، فإن نظرة فاحصة على المسيرة التاريخية للبلاد التي أخذت بنظام التأميم، وتبنّت سياسته، وعلى الدول التي لم تأخذ به، تبدي لنا بشكل واضح، أن التأميم، فكرة غير مقبولة اقتصادياً، لأن التجربة أثبتت إخفاقها، وأبرزت أضرارها على الاقتصاد[1]، ولذلك فقد كان رفع شعار التأميم والدعوة إليه، نزوة عابرة، مرّت على الإنسانية،

---

(١) أثبتت بعض الدراسات أن ٨٥% من المشروعات المؤممة في انجلترا، قد أظهرت عجزاً مطرداً، ومتراكماً في الإنتاج والأرباح، ما بين عام ١٩٤٦، وعام ١٩٦٠م. ينظر الحرية الاقتصادية د. الثمالي ص٦٤٨.

ثم ما لبثت أن تنبهت إلى حقيقته وتجاوزتـه، فلما ذهبـت السكرة، وجاءت الفكرة، أرادوا أن يشذبوها، ولا أدل على ذلك، من تراجع الاتحاد السوفييتي، حامل لواء الدعوة إلى الشيوعية ـ وهو في أوج اندفاعه وقوته ـ عن التأميم العام للأراضي، وأشياء أخرى غيرها، وذلك عندما عدّل المادتين ٧ و٩ من الدستور، فأجازت لكل عائلة من عوائل المزرعة التعاونية تملّك قطعة من الأرض تكون خاصة بها، وسمحت بالمشاريع الصغيرة للفلاحين الحرفيين، بشرط ألا يستثمروا فيها جهود غيرهم[1].

ومع أن إمكانات التطور الاقتصادي، كانت متاحة للاتحاد السوفييتي، فقد ظل ـ على الرغم من ذلك ـ متأخراً اقتصادياً عن الولايات المتحدة، التي أخذت بالاقتصاد الحر، وعن اليابان كذلك، والسبب في ذلك، أن دافع العمل من أجل الـذات، لـدى الإنسان، لا يـوازن بدافعـه إلى خدمـة الجماعة، ولا سـيما، إذا حذف من حسبانه، اعتبارات الثواب والعقاب الأخرويين، كما هو الحال بالنسبة للغربيين، ويزيد هذا الدافع فاعلية لدى الإنسان الشيوعي، الذي لا يعترف بوجود اليوم الآخر، ولا بإله. وما زوال الشيوعية إلا بسبب الأفكار الطوباوية، التي نادت بها، لما فيها من ظلم وتعسف، ومصادمة للفطرة، ومن جملة تلك الأفكار مبدأ التأميم.

* * *

(١) إشتراكية الإسلام د. السباعي ص١١٦.

الفصل الخامس

المؤيدات الجزائية لتدخل الدولة في الحرية الاقتصادية

*** مقدمة:**

لقد تبين لنا من خلال دراستنا الفقهية السابقة، المجالات التي يجوز لولي الأمر أن يتدخل فيها، ليحد من النشاط الاقتصادي للأفراد، وعرفنا حدود هذا التدخل ومتى يكون جائزاً، ومتى يكون غير مسموح به.

وقلنا ـ سابقاً ـ: إن للحاكم أن يختار رأياً من بين الآراء المختلفة في المسائل الاجتهادية المختلف فيها، وله أن يحمل الناس عليه، إذا كانت المسألة مما تتعلق بالمصلحة العامة(١)، وليس لأحد أن يعترض عليه أو أن يعمل بخلاف اختياره.

وإذا كان الفقهاء قد أجمعوا على وجوب طاعة ولي الأمر، فيما يتعلق بالصالح العام، فإن امتثال أمره ووجوب طاعته يكون أشد تأكيداً في المسائل الاقتصادية؛ لأنها أشد الأمور مساساً بالمصلحة العامة.

وقد قرّر علماء الشريعة، أن للإمام أن يلزم الناس بامتثال أمره، وأن يضرب المخالف على ذلك، وأن يعاقبه أشد العقاب، إذا اقتضى الأمر ذلك، بل قرّروا أن له أن يقتل المتأبّي على حكمه، وأجازوا قتله أيضاً، إذا استدعى الأمر، وإن كان أمر ولي الأمر مبنياً على اجتهاده في مسألة ظنية، اختلفت فيها أقوال

---

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٤٠٦، نهاية المحتاج للرملي ٢/ ٤١٦، روح المعاني للآلوسي ٣/ ٦٤.

العلماء، يقول إمام الحرمين رحمه اللّه: «اجتهاد الإمام، إذا أدى إلى حكم، في مسألة مظنونة، ودعا إلى موجب اجتهاده قوماً، فيتحتم عليهم متابعة الإمام، فإن أبوا قاتلهم الإمام، كما قاتل الصديق ﷺ مانعي الزكوات(١)... بل يجب اتباع الإمام قطعاً، فيما يراه من المجتهدات، فيرتب القتال على أمر مقطوع به، وهو تحريم مخالفة الإمام في الأمر الذي دعا إليه، وإن كان أصله مظنوناً»(٢).

إذاً، فالإمام يحمل الناس على امتثال أمره، وله أن يعاقبهم من أجل ذلك، وهذا أمر مجمع عليه، ولكن الشريعة لم تترك الأمر بالكلية إلى اجتهاد الإمام، وإنما وضعت حدوداً لسلطة الحاكم؛ حتى لا يتمادى فيظلم الناس، ويتحكم فيهم، فقد بيّنت الشريعة بدقة، الحالات التي يجوز فيها للإمام أن يعاقب الناس على ترك أمره، ونصت كذلك على العقوبات التي للإمام أن ينفذها بحق المخالفين، ووضعت حداً أعلى، وحداً أدنى لهذه العقوبات، ليتحرك الحاكم ضمن نطاقها، وليختار العقوبة الأنجع، وهذه العقوبات هي ما يسميه علماء الشريعة بالتعازير.

وإن العقوبات التعزيرية تنقسم إلى عقوبات بدنية وعقوبات مالية، أما العقوبات البدنية فهي تتدرّج ما بين النظرة العابسة والتوبيخ والضرب، وقد تصل إلى حد القتل في بعض المذاهب كمذهب المالكية، فمن خالف أمر الإمام يصبح عرضة لإنزال هذه العقوبات به، سواء كانت أوامره تتعلق بمسألة الحرية الاقتصادية أو غيرها، ولذلك فإننا لن نخوض في تفاصيل هذا النوع من

(١) هذه المسألة ـ أي قتال مانعي الزكاة ـ كانت ظنية في زمن الصديق ﷺ، ثم أجمع عليها فيما بعد، فلم تعد اجتهادية. ينظر شرح النووي على مسلم ١/ ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢) الغياثي ص٢١٦.

التعزير، وإنما نحيل من أراد الوقوف على تفصيلاتها إلى كتب التعزير في موسوعات المذاهب الفقهية.

ولكننا سنفصل القول في العقوبات المالية، التي يعاقب بها عند مخالفة أمر الإمام فيما يتعلق بالمال، ذلك أن هذا له تعلق بالمال من جهتين: فهو من جهة عقوبة مالية، ومن جهة أخرى هو لون من ألوان تدخل الحاكم في حرية الفرد الاقتصادية، لأن العقوبة التي تنحط على الجاني في ماله، فتمنعه من الانتفاع به، وتبطل تصرفه فيه، هي في الحقيقة لون من ألوان التدخل في نشاطه الاقتصادي. فإلى الحديث عن هذه العقوبات المالية.

* * *

المبحث الأول
العقوبة بإتلاف المال

وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين اثنين:

* **المطلب الأول**: إتلاف المال بشكل جزئي.

* **المطلب الثاني**: إتلاف المال بشكل كلي.

* المطلب الأول ـ إتلاف المال بشكل جزئي:

ويكون هذا عندما تستعمل بعض الأموال في أمور غير شرعية، وذلك بأن تصاغ مادتها في هيئة منكرة شرعاً، كآلات الملاهي والتماثيل التي تصنع من الأخشاب وبعض المعادن، فإن أصل مادتها لا مخالفة شرعية فيه، ولكن المخالفة إنما تكون في صورتها المنكرة، وإن الشرع يجيز ـ في هذه الحالة ـ بل يوجب إزالة هذا المنكر وإتلافه بشكل جزئي.

ويقصد بالإتلاف الجزئي، ألا تتعطل الفائدة من المال المستعمل في المنكر بالكلية، بل أن تغيّر الصورة المنكرة، وأن تزال المخالفة الشرعية، مع الإبقاء عليه وإمكانية الاستفادة من هذا المال بسائر وجوه الانتفاع، المسموح بها شرعاً.

وهذا النوع من التعزير، قد ورد به الشرع، وصحت به الأخبار، من جملة هذه الأخبار ـ التي تبيّن جواز الإبقاء على العين التي فيها المنكر، مع إزالة المنكر الذي فيه، بتغيير صورته.

١ ـ الحديث المتفق عليه[1] عن السيدة عائشة أم المؤمنين رضي اللّه عنها قالت: «رأيته ـ أي النبي عليه الصلاة والسلام ـ خرج في غزاة، فأخذت نمطاً فسترته على الباب، فلما قدم فرأى النمط عرفت الكراهية في وجهه، فجذبه حتى هتكه أو قطعه، وقال: **«إن اللّه لم يأمرنا أن نكسو الحجارة والطين»** فقطعنا منه وسادتين وحشوتهما ليفاً، فلم يعب عليّ» وهذا لفظ مسلم.

وعند البخاري: «أنها كانت اتخذت على سهوة لها ستراً فيه تماثيل، فهتكه النبي ﷺ، فاتخذت منه نمرقتين، فكانت في البيت يجلس عليهما».

والسبب في أن النبي ﷺ هتك ذاك الستار، هو أنه كانت فيه تصاوير، وهو أمر محرم شرعاً، ومنكر تجب إزالته، وهذا ما ذكره مسلم[2] في رواية أخرى

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري كتاب المظالم. باب هل تكسر الدنان التي فيها خمر، رقم /٢٤٧٩/ ج٥/ ١٥٣.

صحيح مسلم بشرح النووي كتاب اللباس والزينة. باب تحريم صورة الحيوان، رقم /٥٤٨٦/ ج١٤/ ٣١٢.

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي كتاب اللباس والزينة باب تحريم تصوير صورة الحيوان، رقم /٥٤٩٤/ ج١٤/ ٣١٤ ـ ٣١٥.

للحديث، عن السيدة عائشة رضي اللّه عنها، قالت: «دخل عليّ رسول اللّه ﷺ، وقد سترت سَهْوة لي ـ شبيهه بالرف أو بالطاق، توضع عليه الأشياء ـ بقِرام فيه تماثيل، فلما رآه هتكه وتلوّن وجهه وقال: **«يا عائشة أشد الناس عذاباً عند اللّه يوم القيامة، الذين يضاهون بخلق اللّه»**. قال النووي رحمه اللّه تعالى في شرح هذا الحديث: «يستدل به لتغيير المنكر باليد»[1].

فقد كان هذا الفعل ـ وهو قطع الستر الذي فيه التصاوير ـ إزالة للمنكر بتغيير صورته المنكرة، وتحويله إلى كيفية أخرى يمكن أن ينتفع بها انتفاعاً مشروعاً، وقد استنبط العلماء من هذا الحديث وجوب تغيير المنكر باليد للمستطيع إذا أمن الفتنة[2].

واتفق العلماء على أن آلات اللهو كالطنابير والعيدان والمزامير، ينبغي تفكيكها وتغييرها عما كانت عليه، وجعلها قطعاً. يقول ابن تيمية رحمه اللّه: «وكل ما كان من العين أو التأليف المحرم، فإزالته وتغييره متفق عليه بين المسلمين، مثل... تفكيك آلات الملاهي وتغيير الصور المصورة»[3]، وإذا فُكِّكت يمكّن صاحبها ـ آنذاك ـ من بيعها والانتفاع بها، أو استخدامها في وجوه الانتفاع التي يسمح بها الشرع. قال القرطبي رحمه اللّه: «ومن هذا الباب هتك النبي ﷺ الستر الذي فيه الصور، وذلك أيضاً دليل على إفساد الصورة وآلات الملاهي... وهذا كله يحظر المنع من اتخاذها ويوجب التغيير على صاحبها»[4]،

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٤/ ٣١٢. سهوة أي كوّة، والقِرام السّتر.

(٢) الفواكه الدواني للنفراوي ٢/ ٣٩٤، روضة الطالبين ١٠/ ٢٢٠.

(٣) الحسبة ص٥٣٠.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ٢٠٤.

وقد ذكر الفقهاء أن آلات اللهو والتماثيل ونحو ذلك، ينبغي ألا تكسر كسراً فاحشاً، يزيل ماليتها من كل وجه، بل ينبغي أن تزال الهيئة المحرمة، مع بقاء ماليته من الوجوه الأخرى المباحة، والأصل أن الإتلاف الكلي والقضاء على مالية هذه الأشياء المحرمة من كل الوجوه منهي عنه، لكونه إضاعة للمال، وقد نهينا عنه، ولا نلجأ إلى الإتلاف إلا عند الحاجة الماسة، ويكون ذلك في حالات الزجر والتأديب، قال في مغني المحتاج[1]: «ولا يجوز إحراقها ـ مالم يتعين طريقاً للإزالة ـ لأن رضاضها متموّل».

٢ ـ ومن شواهد السنة ـ أيضاً ـ على هذا الذي قرّره علماء الشريعة، ما رواه أبو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ، أنه «نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس، فإذا كانت الدراهم أو الدنانير الجائزة فيها بأس كسرت»[2]. أي إذا كانت مغشوشة غير صحيحة، فإنه يجب أن تزال عنها الصورة النقدية، حتى لا يخدع بها الناس، فإن ما يبدو عليه من صورة النقد، فيه خداع للناس وغش لهم، وذلك منكر يجب إزالته، ويكون إزالته بالكسر، وإذا كسرت أمكن أن يستفاد منها بإعادة السبك، والصياغة بشكل صحيح لا غش فيه.

وعلى هذا، فإذا اتخذ إنسان ما، في منطقة مخصصة للسكن، مصنعاً، أو محل حدادة، أو غير ذلك، مما يؤذي الجيران، فإن ولي الأمر يمنع من هذا الأذى، ويكون ذلك بالمنع من تشغيل المصنع، والمنع من عمل الحدادة في المحل، وقد تفكك الآلات التي في المصنع بحيث لا يمكن تشغيله، وهذا كاف

---

(١) مغني المحتاج ٢/ ٢٨٦، وينظر روضة الطالبين ٥/ ١٧.

(٢) مختصر سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب ما جاء في كسر الدراهم، رقم /٣٣٠٥/ ج٥/ ٩١. قال المنذري عن هذا الحديث: «في إسناده محمد بن فضاء الأزدي الجهضمي البصري... كنيته أبو بحر ولا يحتج بحديثه».

ولا يلجأ إلى الإتلاف ـ في الأحوال العادية ـ لأن الضرر يزال بذلك، وإذا ارتفع الضرر، لم يجز أن يتجاوز إلى الإتلاف؛ لأنه ضرر محض، لا فائدة فيه، وإضاعة للمال والشرع قد نهى عنه، كما ورد في صحيح البخاري[1].

ويقال مثل هذا بالنسبة إلى المصانع، التي تصنع وسائل التسلية وآلاتها، التي ليس فيها فائدة أو فيها إفساد للنشء، أو الأشياء التي فيها صور منكرة، فإنه يكتفى في كل هذه الحالات، بإزالة ما نهي عنه، بتفكيكه، أو تغيير صورته، أو تغيير وجوه استعماله، كما فعل النبي ﷺ بالستر الذي علقته السيدة عائشة رضي اللّه عنها، وكان فيه تصاوير، فإنه عليه الصلاة والسلام لم يتلفه بالكلية بنحو الخرق، أو التحريق إلى درجة أن يتحول الستر إلى مجرد خرق، ومزق، ولا يمكن الانتفاع به بأي وجه، وإنما خرقه قطعتين، فأمكن أن يستفاد منه بوجه مباح باتخاذهما وسادتين، وهذا هو منهج الإسلام في الإصلاح، فهو يسعى إلى إزالة الفساد والقضاء عليه، ويحافظ على ما فيه من الخير وينمّيه، وإذا اختلط الخير بالشر، ميّز الخبيث من الطيب فيزيل الزبد، ويبقي على ما ينفع الناس.

وقد يكون الإتلاف الجزئي ببيع المال على صاحبه، تعزيراً له وزجراً، فقد يباع المصنع على صاحبه وكذلك قد تباع داره، إذا كان يؤذي جيرانه، يقول ابن فرحون رحمه اللّه: «الفاسق، إذا آذى جاره ولم ينته تباع عليه داره»[2]. فهذا في الحقيقة، إضاعة لفائدة المال على صاحبه، ولكن ليس ذلك إضاعة لفائدته من كل وجه، لأن بإمكان صاحبه أن يستفيد من عوضه، وهذا في معنى الإتلاف الجزئي للمال بالنسبة إلى مالكه.

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري. كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب ما ينهى عن إضاعة المال رقم /٢٤٠٨/ ج٥/ ٧٦.

(٢) تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/ ٢٩٤.

*** المطلب الثاني ـ الإتلاف الكلي للمال:**

ويقصد بالإتلاف الكلي للمال، القضاء على كل قيمة مالية فيه، ويكون ذلك بتحريقه مثلاً، أو إفساده، أو استهلاكه.

والأصل العام، والقاعدة المستقرة في الشريعة، أن للمال حرمة، وأن عصمته كعصمة الدم، فلا يجوز أن يتلف ولا أن يضاع على صاحبه، لأن اللّه ﷻ أكرم العباد بهذا المال لينتفعوا به، وجعله سبباً لمعاشهم، وإتلافه خلاف مقصد الشارع، لأن المال أحد المقاصد الخمس التي عليها مدار الشريعة، والنصوص في النهي عن إضاعة المال، ووجوب مراعاة حرمة أموال الناس كثيرة جداً، وقد ذكرت بعضها، وأعيد هنا التذكير بما بيّنه النبي ﷺ في حجة الوداع من الحرمة المغلّظة للمال، عندما قال: «**إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا**»[1].

إذن، هـذا هو الأصل. ولكن مع ثبـوت هذا الأصل ورسوخه، فقد ثبتت عن النبي عليه الصلاة والسلام آثار صحيحة، فيها أنه عليه الصلاة والسلام أتلف بعض الأموال، وأمـر بإتلاف بعضها، وكذلـك ورد هذا عن خلفـائه الراشدين رضوان اللّه تعالى عليهم. وفيما يلي سنستعرض بعضاً من هذه الآثار مع أقوال العلماء في شرحها وتفسيرها، وما استنبطوه منها من أحكام، حتى نعلم متى يجوز الإقدام على إتلاف الأموال، ومتى يكن ذلك غير جائز. ومن هذه الآثار.

١ـ الأحاديث الواردة في إراقته عليه الصلاة والسلام للخمر وكسر دنانها:

من ذلك ما خرّجه الترمذي[2] عن أبي طلحـة ؓ بأنه قال: يا نبـي اللّه، إني

---

(١) الحديث سبق تخريجه ينظر ص٢٢٣.

(٢) سنن الترمذي مع تحفة الأحوذي، أبواب البيوع. باب ما جاء في بيع الخمر والنهي عن ذلك، رقم /١٣١١/ ج٤/ ٤٢٩.

اشتريت خمراً لأيتام في حجري، قال: **«أهرق الخمر واكسر الدنان»**.

وحديث ابن عمر رضي اللّٰه عنهما في مسند الإمام أحمد[1] رحمه اللّٰه: «خرج رسول اللّٰه ﷺ إلى المربد، فخرجت معه، فكنت عن يمينه، وأقبل أبو بكر، فتأخرت له، فكان عن يمينه، وكنت عن يساره، ثم أقبل عمر، فتنحيت له، فكان عن يساره، فأتى رسول اللّٰه ﷺ المربد، فإذا بأزقاق على المربد، فيها خمر، قال ابن عمر: فدعاني رسول اللّٰه ﷺ بالمدية ـ قال: وما عرفت المدية، إلا يومئذ ـ فأمر بالزقاق فشقت، ثم قال: **«لعنت الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وحاملها والمحمولة إليه وعاصرها ومعتصره وآكل ثمنها»**.

ففي هذين الحديثين الشريفين: نجد أن النبي ﷺ، أمر في الحديث الأول بإتلاف الخمر وكذلك أمر بإتلاف محلها، وهي الدنان.

وفي الحديث الثاني تطبيق عملي منه عليه الصلاة والسلام لما أمر به في الحديث الأول، فقد حمل النبي ﷺ المدية في يده الشريفة، وشق بها ظروف الخمر، ولم يكتف بإراقة الخمر فحسب.

أما إراقة الخمر، فلأنها محرمة ونجسة، وهي منكر يجب إزالته، ولا إشكال في ذلك.

وأما كسر دنانه، وشق ظروفه، فقد بحث العلماء في سبب ذلك، فمنهم من رأى ذلك عقوبة لأصحابها[2]، وإلا فقد كان بالإمكان الانتفاع بها بعد تطهيرها، ولا سيما أن النبي ﷺ أجاز بعد ذلك الابقاء على الظروف، والانتباذ

(١) مسند الإمام أحمد رقم /٥٣٩٠/ ج٢/ ٣٨٨. وروى الشوكاني عن الحافظ ابن حجر أنه قال: رواته ثقات. ينظر نيل الأوطار ٥/ ١٧١.

(٢) فتح الباري ٥/ ١٥٤.

فيها أيضاً، ففي حديث الترمذي[١] عن بريدة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إني كنت نهيتكم عن الظروف، وإن ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه، وكل مسكر حرام**» قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

ومن العلماء من قال: إن الأمر بكسر الدنان كان في أول الإسلام؛ لئلا ينتبذ فيها، خوفاً من أن يصير مسكراً فيها فيصير شارباً للمسكر، وكان العهد قريباً بإباحة المسكر، ثم إنه نسخ عندما اشتهر تحريم الخمر وأبيح الانتباذ في كل وعاء، قال الخطابي: «القول بالنسخ هو أصح الأقاويل»[٢].

ويمكن أن يكون ذلك مبالغة في الزجر عنها وعما قاربها وهو ظرفها[٣].

٢ ـ الأحاديث التي فيها أمره عليه الصلاة والسلام بكسر القدور التي كانت تطبخ فيها لحوم الحمر الأهلية، ومن هذه الأحاديث ـ حديث الصحيحين[٤]، واللفظ للبخاري عن سلمة ابن الأكوع ﷺ: «أن النبي ﷺ رأى نيراناً توقد يوم خيبر فقال: «**علام توقد هذه النيران**»؟ قالوا: على الحمر الإنسية. قال: «**اكسروها وهريقوها**» قالوا: ألا نهريقها. ونغسلها؟ قال: «**اغسلوا**».

وقد فسّر النووي ﷺ أمر النبي ﷺ بكسر القدور، بأن ذلك يحتمل أنه كان

---

(١) سنن الترمذي مع التحفة أبواب الأشربة. باب ما جاء في الرخصة أن ينتبذ في الظروف، رقم /١٩٣١/ ج٥/ ٤٩٨.

(٢) تحفة الأحوذي ٥/ ٤٩٨.

(٣) تحفة الأحوذي ٤/ ٤٢٩.

(٤) صحيح البخاري مع فتح الباري. كتاب المظالم. باب ـ هل تكسر الدنان التي فيها الخمر، رقم /٢٤٧٨/ ج٥/ ١٥٣.

صحيح مسلم بشرح النووي. كتاب الصيد والذبائح. باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية، رقم /٤٩٩٣/ ج١٣/ ٩٤.

بوحي أو باجتهاد منه عليه الصلاة والسلام، ثم إنه نسخ وتعيّن الغسل، ثم قال: «ولا يجوز اليوم الكسر لأنه إتلاف مال»[١].

أما ابن الجوزي رحمه اللّه فقد فسّر ذلك بأنه عليه الصلاة والسلام، أراد التغليظ عليهم لطبخهم ما نهي عن أكله، ولما رآهم أذعنوا لأمره، وبادروا إلى إكفاء القدور؛ اقتصر على غسل الأواني دون كسرها[٢].

وهذا يعني أن ذلك غير منسوخ، وإنما ترك الإتلاف لتحقق المقصود دون الحاجة إليه.

٣ ـ الحديث الذي يرويه أبو داود[٣] بسنده عن رجل من الأنصار قال: «خرجنا مع رسول اللّه ﷺ في سفر، فأصاب الناس حاجة شديدة، وجهد، وأصابوا غنماً فانتهبوها، فإن قدورنا لتغلي، إذ جاء رسول اللّه ﷺ يمشي على قوسه، فأكفأ قدورنا بقوسه، ثم جعل يرمّل اللحم بالتراب، ثم قال: **«إن النهبة ليست أحل من الميتة، أو إن الميتة ليست بأحل من النهبة»**.

قال الحافظ في الفتح[٤]: «حديث أبي داود جيد الإسناد، وترك تسمية الصحابي لا يضر ورجال الإسناد على شرط مسلم». وفي هذا الحديث أنه

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٣/ ٩٥.

(٢) فتح الباري ٥/ ١٥٤.

(٣) مختصر سنن أبي داود. كتاب الأطعمة. باب ـ في إباحة الطعام في أرض العدو، رقم /٢٥٩٠/ ج٤/ ٣٥.

قال الشوكاني في نيل الأوطار ج٨/ ٣١٩: سكت عنه أبو داود والمنذري، ورجال إسناده موثوقون.

(٤) فتح الباري ٩/ ٧٨١.

عليه الصلاة والسلام أكفأ القدور بنفسه، ولم يكتف بذلك حتى بالغ في تتريب اللحم مبالغة في إتلافه، لئلا يتمكنوا من الانتفاع به، مبالغة في زجرهم عن مثل ذلك الفعل، ومعاملة لهم بنقيض قصدهم، من أجل استعجالهم، كما عومل القاتل بمنعه من الميراث(١).

٤ ـ أمره عليه الصلاة والسلام عبدالله بن عمرو بحرق الثوب المعصفر، وقد رواه مسلم في صحيحه(٢) عن ابن عمرو رضي الله عنهما قال: رأى النبي ﷺ عليّ ثوبين معصفرين فقال: **«أمك أمرتك بهذا»**؟ قلت: أغسلهما؟ قال: **«بل إحرقهما»**.

ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام: **«أمك أمرتك بهذا؟»** أن هذا من لباس النساء وزيّهن وأخلاقهن(٣). ففي هذا الحديث أمر عليه الصلاة والسلام بإحراق الثوبين المعصفرين عقوبة وتغليظاً للزجر، حتى ينزجر عبدالله وغيره من مثل ذلك الفعل(٤).

٥ ـ هدمه عليه الصلاة والسلام لأماكن المعصية، ومن ذلك هدم مسجد الضرار الذي بناه المنافقون، ليكون معقلاً لهم ومرصداً، ليكيدوا فيه للمسلمين(٥). وإنما أمر عليه الصلاة والسلام بهدمه لأنه كان مكان معصية لله تعالى وكيد

---

(١) نفس المرجع.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي كتاب اللباس والزنية. باب النهي عن لبس الثوب المعصر، رقم /٥٤٠٣/ ج١٤/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٣) شرح النووي ١٤/ ٢٨٠.

(٤) المرجع السابق.

(٥) ينظر خبر مسجد الضرار وكيفية هدمه، سيرة ابن هاشم ج٤/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٣٥٣.

للمسلمين، ويقاس على هذا كل الأماكن التي يعمل فيها بمعاصي اللّه ﷻ، إذا دعت الحاجة إلى المبالغة في الزجر، وتغليظ العقوبة.

فقد كان بإمكان النبي ﷺ أن يحبط كيد المنافقين الذين في مسجد الضرار، بمنعهم من الاجتماع فيه، ومن دخوله كذلك، دون أن يمس المسجد بالتخريب، ولكنه عليه الصلاة والسلام أمر بهدمه وتحريقه مبالغة في الزجر للمنافقين الذين بنوه.

٦ ـ حديث البخاري(١) في صحيحه عن ابن مسعود ؓ قال: دخل النبي ﷺ مكة، وحول الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً، فجعل يطعُنها بعود في يده، وجعل يقول: ﴿جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُۚ﴾.

فقد أتلف النبي ﷺ هذه الأصنام بالكلية، لأن هيئتها كانت منكرة.

٧ ـ أمر النبي ﷺ المرأة التي لعنت ناقتها بإرسالها، فقد روى مسلم في صحيحه(٢)، عن أبي برزه الأسلمي ؓ قال: «بينما جارية على ناقة، عليها بعض متاع القوم، إذ بصرت بالنبي ﷺ، وتضايق بهم الجبل، فقالت: حَلْ(٣)، اللهم العنها، قال: فقال النبي ﷺ: **«لا تصاحبنا ناقة عليها لعنة»**.

وقد قال النبي ﷺ هذا عقوبة وزجراً لهذه المرأة ولغيرها، لما أنه سبق أن نهاهم عليه الصلاة والسلام عن اللعن(٤).

---

(١) صحيح البخاري مع الفتح كتاب المظالم. باب ـ هل تكسر الدنان التي فيها الخمر، رقم /٢٤٧٨/ ج٥/ ٢١٥٣.

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي، كتاب البر والصلة، باب ـ النهي عن لعن الدواب وغيرها، رقم /٦٥٤٩/ ج١٦/ ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(٣) حَلْ بفتح فسكون.

(٤) شرح النووي ١٦/ ٣٦٣، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ٢٠٤.

الآثار الواردة عن الصحابة ﷺ في إتلاف المال تعزيراً:

١ ـ إن عمر لما بلغه أن سعداً قد عمر قصراً بالكوفة، وأنه يحتجب فيه عن الرعية، أرسل إليه محمد بن مسلمة وأمره بحرقه[١].

٢ ـ روى عبد الرزاق في المصنف[٢]: «أن عمر ﷺ وجد في بيت رجل من ثقيف خمراً، وكان قد جلده في الخمر فحرق بيته، وقال: ما اسمك؟ قال: رويشد، قال: بل أنت فويسق».

٣ ـ إن علي بن أبي طالب، أمر بتحريق قرية كان يباع فيها الخمر[٣].

٤ ـ إن عمر ﷺ رأى رجلاً قد شاب اللبن بالماء فأراقه عليه[٤].

فهذان الخليفتان الراشدان رضي اللّه عنهما، قد أتلفا المَحالّ التي ترتكب فيها المعاصي، فضلاً عن إتلاف العين المنكرة، وواضح أن تحريق قصر سعد، وتحريق البيت الذي وجد فيه الخمر، إنما هو عقوبة مغلظة، أوقعت بالمخالفين تعزيراً.

وبناء على القاعدة العامة في المحافظة على الأموال، والنهي عن إضاعتها، وبالنظر إلى هذه الآثار، التي هي استثناء من القاعدة أقول:

١ ـ إن إتلاف الأموال غير جائز في الأصل، وهذا الأمر محل اتفاق بين العلماء، حتى ولو كان المال محلاً للمنكر، كإناء الخمر. فإن قيل: إن النبي ﷺ

(١) تاريخ الطبري ٣/ ٤٨٠، الحسبة ص٥٢٤.

(٢) المصنف لعبد الرزاق الصنعاني، كتاب البيوع باب بيع الخمر رقم /١٠٠٥١/ ج٦/ ٧٧. الحسبة لابن تيمية ص٥٢٤.

(٣) الحسبة لابن تيمية ص٥٢٤.

(٤) الحسبة ص٥٢٦.

قد شق زقاق الخمر، وكسر ظروفها وأمر بكسر القدور التي كان يطبخ فيها لحوم الحمر الأهلية، قلنا: إن ذلك منسوخ، فقد قال النووي ﷺ: «إن الأمر بالكسر ـ أولاً ـ يحتمل أنه كان بوحي، أو باجتهاد، ثم إنه نسخ وتعيّن الغسل... ثم قال: ولا يجوز اليوم الكسر، لأنه إتلاف مال»[١]. وإنما يجوز الإتلاف، إذا كان الإناء لا يصلح إلا للمنكر فيكسر تبعاً له، قال ابن الأخوة: «وإنما جاز كسر الأواني تبعاً للخمر، فإذا خلت عنها، فهو إتلاف، إلا أن تكون ضارية بالخمر، لا تصلح إلا لها»[٢].

وقال في مغني المحتاج[٣]: «ولا يجوز إحراقها ـ أي آلات اللهو وظروف الخمر ـ ما لم يتعين طريقاً للإزالة لأن رضاضها متموّل». هذا بالنسبة إلى محل المنكر، أما المنكر نفسه فقد صرحوا جميعاً أنه يزال، وأن آلات اللهو تكسر، وأن الخمر تراق.

٢ ـ يؤخذ من هذه الآثار التي ذكرتها، أنه يجوز إتلاف المال الذي استعمل في ارتكاب الجناية أو المخالفة إتلافاً كلياً، وذلك على سبيل التعزير والعقوبة زجراً للجاني، وقد صرح بذلك العلماء، فقد قال في مغني المحتاج[٤]:

«الأصح أنها ـ أي آلات اللهو ـ لا تكسر الكسر الفاحش؛ لإمكان إزالة الهيئة المحرمة، مع بقاء بعض المالية ـ ثم قال ـ نعم، للإمام ذلك زجراً وتأديباً، على ما قاله الغزالي في إناء الخمر، بل أولى». ونقل القرطبي عن المهلب قوله:

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٣/ ٩٥.

(٢) معالم القربة في أحكام الحسبة ص٢٥٩.

(٣) مغني المحتاج ٢/ ٢٨٦.

(٤) مغني المحتاج ٢/ ٢٨٥، وينظر أيضاً الروض المربع ٢/ ٣٩٨.

«ما كسر من آلات الباطل، وكان في حبسها بعد كسرها منفعة فصاحبها أولى بها مكسورة، إلا أن يرى الإمام حرقها بالنار، على معنى التشديد، والعقوبة في المال»[١].

وذلك كما أمر النبي ﷺ عبدالله بن عمرو، بإحراق الثوبين المعصفرين، وإكفائه عليه الصلاة والسلام القدور، التي كان يطبخ فيها اللحم، المأخوذ من الغنيمة قبل قسمتها، وترميل اللحم، والمبالغة في تتريبه، عقوبة وزجراً لهم لمخالفتهم، واستعجالهم الشيء قبل أوانه، فعوقبوا بحرمانه.

وكإحراق علي ﷺ الطعام المحتكر بالنار.

وقد اشترط العلماء لجواز ذلك، اتباع المصلحة، قال الغزالي ـ رحمه الله تعالى: «للوالي أن يفعل ذلك ـ أي الحرق والإتلاف ـ إذا رأى المصلحة فيه»[٢].

ويجوز حرق المحال التي ترتكب فيها المعاصي، مبالغة في الزجر، كحرقه عليه الصلاة والسلام مسجد الضرار، الذي كانت تحاك فيه المؤامرات ضد المسلمين، وكحرق عمر ﷺ دار رويشد الثقفي حين وجد فيه الخمر.

وكإراقة عمر ﷺ الحليب الذي شيب بماء عقوبة لصاحبه.

وقد بنى كثير من الفقهاء على هذا، جواز إتلاف المغشوشات في الصناعات، كتحريق اللباس المنسوجة نسجاً رديئاً وتخريقها، وتمزيقها[٣]. ولكن ينبغي أن يكون جواز ذلك مشروطاً بكون العين المتلفة مالاً قليلاً لا كثيراً، لأن في إتلاف المال الكثير خسارة كبيرة، وذلك مجانبة للمصلحة، التي يجب أن يكون التعزير

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ٢٠٤.

(٢) مغني المحتاج: ٢/ ٢٨٥.

(٣) الحسبة لابن تيمية ص٥٢٦، تبصرة الحكام ٢/ ٢٩٣.

دائراً معها، إذ التعزير لم يشرع أصلاً إلا من أجل تحقيقها[1].

وأما تحريق علي ﷺ للقرية، التي كان يباع فيها الخمر، فلعله غير ثابت، أو أن بيع الخمر كان شائعاً فيها، وحينئذ ينبغي أن يوازن بين المصلحة المرتجاة من إتلاف المال، وبين مصلحة الإبقاء عليه، ونظراً لخطورة فشوٍّ شرب الخمر ـ لكونه أعظم من حرق القرية ـ فقد حرقت القرية، ومثل هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «**لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام، ثم آمر رجلاً فيصلي بالناس، ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب، إلى قوم لايشهدون الصلاة، فأحرق عليهم بيوتهم بالنار**»[2].

فهذا الحديث دليل على جواز الإتلاف للمعصية، وإن المال المتلف قد يكون في ذاته كثيراً، ولكنه يصغر إلى جانب المعصية، التي يتلف من أجلها.

٣ ـ ولكن يستنبط من بعض هذه الآثار، أن التعزير بالإتلاف، قد لا يكون من أجل معصية أو جناية فحسب، بل إن ذلك جائز في المباح أيضاً، سداً للذريعة، إذا رأى الإمام العادل ذلك، ودليل هذا أن النبي ﷺ شق زقاق الخمر ـ أولاً ـ ثم عدل عن ذلك، إلى الاكتفاء بإراقة ما فيها، وغسلها وتطهيرها، ولعل سبب تخريق زقاق الخمر وشقها، هو أن الناس كانوا شديدي التعلق بها، فكان النبي ﷺ يحرص على تغييب كل ما قد يذكّرهم بها، حتى لا يشتد اشتياقهم إليها، فيسوقهم ذلك إلى شربها، والوقوع في مخالفة حكم الله ورسوله، ولذلك فإني أرى أن الراجح أن مشروعية إتلاف المال في مثل هذه الحالة، لم

---

(١) الاعتصام للشاطبي ٢/ ٣٤.

(٢) رواه مسلم عن أبي هريرة ﷺ، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب المساجد، باب ما روي في التخلف عن الجماعة رقم /١٤٨٠/ ج٥/ ١٥٦.

ينسخ، ولكنه زال بزوال علته فإن الناس عندما استقر في نفوسهم حرمة الخمرة، وطال عهدهم بالغربة عنها، ولم يعد هناك خوف من الرجوع إلى شربها، توقف النبي ﷺ عن تمزيق ظروف الخمر وتخريقها. وممن ذهب إلى هذا الرأي ابن الأخوة رحمه اللّه حيث قال: «وله ـ أي للإمام ـ أن يكسر الظروف التي فيها الخمور زجراً، وقد فعل ذلك في زمن رسول اللّه ﷺ تأكيداً للزجر، ولم يثبت نسخه، ولكن كانت الحاجة إلى الزجر والفطام شديدة، وإذا رأى الوالي باجتهاده، مثل تلك الحاجة جاز له مثل ذلك»(١) وقال أيضاً: «وكسر ظروف الخمر قد ثبت عند شدة الحاجة ـ لا يكون نسخاً(٢) ـ بل الحكم يزول بزوال العلة، ويعود بعودها، فإنما جوزنا ذلك للإمام بحكم الاتباع»(٣).

ويدل على كون هذا الأمر راجعاً إلى اجتهاد الإمام، أن النبي ﷺ، أمر ـ أولاً ـ بإكفاء القدور، التي كانت تطبخ فيها الحمر الإنسية وبكسرها، فقال: «**اكسروها وهَريقوها**» قالوا: ألا نهريقها ونغسلها؟ قال: «**اغسلوها**». فإن هذا يشير إلى أن المصطفى ﷺ أمر بكسرها أولاً مبالغة في الزجر، لما رأى من شدة إقبال الناس على ذبح الحمر، فكأنه عليه الصلاة والسلام رأى باجتهاده، أن هذا الإقبال الشديد من الناس على أكل الحمر الإنسية لا يمكن أن يتوقف إلا بالمبالغة في زجرهم عنها، حتى يدركوا عظم الجناية.

فلما رأى سرعة امتثالهم لأمره، وتسابقهم إلى إراقة ما في قدورهم، وكسرها أيضاً، علم أن المقصود قد تحقق دون الحاجة إلى تكسير الآنية، فأمرهم

(١) معالم القربة ص٢٥٨.

(٢) هنا سقط في العبارة.

(٣) معالم القربة ص٢٥٩.

بغسلها فقط، وتوقف عن الأمر بكسرها، لأن في كسرها ـ لغير غرض ـ إتلافاً للمال لا لمصلحة، وذلك غير جائز. وهذا التعليل هو ما نقله الحافظ في الفتح عن ابن الجوزي رحمهما اللّه تعالى.

قال في الفتح: «وأما ابن الجوزي رحمه اللّه، فقد فسّر ذلك، بأنه عليه الصلاة والسلام أراد التغليظ عليهم لطبخهم ما نهي عن أكله، ولما رآهم أذعنوا لأمره، وبادروا إلى إكفاء القدور، اقتصر على غسل الأواني دون كسرها».

ولعل هذا التغليظ لم يكن لطبخهم ما نهي عن أكله، بل كان مبالغة في حملهم على الإقلاع عما نهوا عنه، لأن كسر القدور كان يوم خيبر، والنهي عن أكل لحوم الحمر الإنسية ـ أيضاً ـ كان يوم خيبر، فالغرض من هذا التغليظ كان، انتشار خبر النهي بين الناس بسرعة، فإن الأمر بكسر القدور شيء يثير الاستغراب لدى الناس، ومن شأن مثل هذا الأمر، أن يتناقلوه فيما بينهم بسرعة لغرابته، وهذا يؤدي إلى تسامعهم بخبر النهي، وكان هذا الإجراء طارئاً، تطلبته الحاجة والمصلحة.

إذن، فأمر النبي ﷺ بإتلاف القدور لم يكن من أجل معصية وقعت، لأنه لا معصية قبل بلوغ الخطاب إلى المكلف، ولكنه اتخذ ذلك وسيلة لتسريع إيصال خطاب النهي إلى المكلفين ليمتثلوه، فلما بلغهم الخطاب وامتثلوا لما فيه توقف. وهذا الإتلاف، لعله لم يكن بقصد إتلاف المال، ولكنه كان تقديماً لأخف الضررين، لأن الحاجة إلى الحمر من أجل الحمل عليها، كانت كبيرة، وكان الضرر في ذبحها أعظم من ضرر كسر القدور، لأن القدر إذا تكسر يمكن تصليحه، أما الحمر، فإنها إذا ذبحت، فلا سبيل إلى بعث الحياة فيها. فكان هذا مرجحاً لجواز إتلاف المال تعزيراً من أجل المصلحة، لا بسبب المعصية فحسب.

المبحث الثاني
العقوبة بأخذ المال

درسنا في المبحث السابق نوعين من العقوبات المالية، وهما: التغيير ويراد به، تغيير الهيئة المنكرة للمال بحيث تزول نكارتها ويغيب مظهر المخالفة فيه.

والإتلاف: ويقصد به إتلاف المنكرات من الأعيان والصور، وإتلاف محالها تبعاً لها[١].

وقد فصلت القول في هذين النوعين من العقوبة.

أما في هذا المبحث فسوف أتناول بالدراسة العقوبة بأخذ المال، وهل هو جائز شرعاً؟

والمقصود بالعقوبة بأخذ المال: أن يقتطع شيء من أموال الناس تعزيراً لهم وعقوبة، من أجل جنايات ارتكبوها، أو مخالفات تلبّسوا بها، وأن يملّك هذا المال من جهة أخرى، سواء كانت هذه الجهة هي الدولة، أو أية جهة أخرى.

وإننا نجد أن هذه العقوبة، أصبحت اليوم شيئاً شائعاً ومألوفاً في العالم، لأن سائر القوانين الوضعية المعاصرة تقرّه، لدرجة أنه غدا يحسب لهذا المال ـ الذي يؤخذ من الجناة على جهة العقوبة ـ حساب في ميزانية الدولة الحديثة.

أما الشريعة، فإن لها موقفاً مغايراً ـ عن موقف القوانين الوضعية ـ حيال هذه المسألة، ذلك أن الشريعة تقرّر ـ كما ذكرت ذلك مراراً وتكراراً ـ أن عصمة مال الإنسان كعصمة دمه، فلا تجيز اقتطاع شيء من ماله إلا برضاه وإلا بوجه حق يقره الشرع، وإننا لا نجد اختلافاً بين المتقدمين على عدم جواز مصادرة

(١) الطرق الحكمية ص٢٢٩.

شيء من أموال الناس، سواء كان ذلك على جهة العقوبة، أو لأي شيء آخر.

ولكن الأمر لم يستمر على ما كان عليه في العصور الأولى، فظهر بين المتأخرين، من خالف هذا الحكم الذي اتفق عليه المتقدمون، ومن ثم دار حول هذه المسألة نقاش طويل وجدال كثير، امتد إلى اليوم، وما زال الخلاف يشتد وتكثر أصوات المخالفين، حتى أصبح معظم الباحثين الجدد، الذي يكتبون في الفقه الإسلامي، يجيزون للحاكم أو القاضي أن يقرّر العقوبة بأخذ المال، بإزاء بعض المخالفات أو الجنايات، ويقرّرون أن الشريعة لا تمانع في ذلك بل إنهم يستدلّون لما يذهبون إليه، بأدلة من الشرع، تقرّر - بزعمهم - مشروعية هذا الرأي الذي تبنّوه.

ولعل أول من خالف في هذه المسألة من الفقهاء، ابن قيم الجوزية رحمه اللّه، فقد بحث في هذه المسألة في معرض حديثه عن العقوبات المالية، ولكن بحثه كان غير دقيق، وكان بعضه داخلاً في بعض، فقد خلط العقوبة بأخذ المال، بالنوعين الآخرين من العقوبات المالية، وهما تغيير المال الذي فيه المخالفة، وإتلاف الصور والأعيان المنكرة، وكان من نتيجة هذا البحث غير المحرّر، أن تحمّس لجواز مصادرة أموال المخالفين تعزيراً لهم، وذهب يحشد عدداً هائلاً من الأدلة لجواز ذلك، ولكن معظم هذه الأدلة التي ساقها، ليس من المسألة التي نحن بصددها بسبيل، بل هي خارج عن محل النزاع والبحث، وأما القليل من الأدلة التي تمسّ هذه المسألة، فقد طعن فيها جمهور العلماء ولم يأخذوا بها، ومن أخذ بها منهم، جعل عللها قاصرة على محالّها، ولم يجز تعدي الحكم الوارد في هذه النصوص، إلى غير المحل التي وردت فيه.

وإن الذي يتأمل فيما كتبه ابن القيم رحمه اللّه في هذه المسألة، يظهر له

بوضوح أن كتابته فيها كانت مستعجلة غير متأنية، وأن الراجح أنه لم يراجع ما كتب، ولا عاد إلى مسوّدة بحثه بأي تدقيق أو تمحيص، والدليل على هذا الذي أقوله يلمسه كل من قرأ فصل العقوبات المالية من كتابه الطرق الحكمية.

فقد نقل كلام أستاذه ابن تيمية رحمهما اللّه تعالى، في هذه المسألة، وتقسيمه للعقوبات المالية وكيف أنه قسمها إلى ثلاثة أقسام، هي التغيير، والإتلاف، والمصادرة، فقال: «وكذلك المالية ـ أي العقوبات المالية ـ فإنها منها ما هو من باب إزالة المنكر، وهي تنقسم كالبدنية إلى إتلاف، وإلى تغيير، وإلى تمليك الغير» ثم يبدو أنه عزم على أن ينسج على منوال أستاذه، فيسوق لكل نوع من هذه العقوبات أدلته الشرعية، فقال: «فالأول: المنكرات من الأعيان والصور، يجوز إتلاف محلها تبعاً لها، مثل الأصنام المعبودة من دون اللّه، لما كانت صورها منكرة، جاز إتلاف مادتها، فإذا كانت حجراً أو خشباً ونحو ذلك، جاز تكسيرها وتحريقها، وكذلك آلات الملاهي ـ كالطنبور ـ يجوز إتلافها عند أكثر الفقهاء، وهو مذهب مالك، وأشهر الروايتين عن أحمد»[1] ثم ذكر كلاماً طويلاً، وسرد الأدلة في صفحات عديدة، ولكنه ذهل عن التقسيم الذي نقله عن شيخه، واقتصر حديثه عن هذه الأنواع على القسم الأول فحسب. فلم يأت الثاني، ولا الثالث، بعد قوله: «فالأول» فكان هذا أبين دليل على نسيانه وذهوله، ولذلك فقد ساق الأدلة التي احتج بها كلها في سياق واحد، ولم يحرر دلالتها، وكان من أثر ذلك أن نسب القول بجواز العقوبة بأخذ المال إلى مالك وأحمد وبعض الشافعية، وليس الأمر ـ في الحقيقة ـ كذلك وإنما هو الاستدلال بآرائهم في جواز الإتلاف، على العقوبة بأخذ المال، ولأنقل مقطعاً من كلامه

---

(١) الطرق الحكمية: ص٢٢٩.

الذي خلط فيه بين الأنواع الثلاثة، ونسب القول بجواز التعزير بأخذ المال إلى الأئمة. قال رحمه اللّه تعالى: «وأما التعزير بالعقوبات المالية، فمشروع أيضاً في مواضع مخصوصة في مذهب مالك وأحمد، وأحد قولي الشافعي، وقد جاءت السنة عن رسول اللّه ﷺ وعن أصحابه بذلك في مواضع: منها إباحته ﷺ سلب الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجده، ومثل: أمره ﷺ بكسر دنان الخمر وشق ظروفه، ومثل: أمره لعبدالله بن عمرو بأن يحرق الثوبين المعصفرين ومثل: أمره ﷺ ـ يوم خيبر ـ بكسر القدور، التي طبخ فيها لحم الحمر الإنسية، ثم استأذنوه في غسلها فأذن لهم، فدل على جواز الأمرين، لأن العقوبة لم تكن واجبة بالكسر، ومثل: هدمه مسجد الضرار، ومثل: تحريق متاع الغال، ومثل حرمان السلب الذي أساء على نائبه، ومثل: إضعاف الغرم على سارق ما لا قطع فيه من الثمر والكثر، ومثل إضعافه الغرم على كاتم الضالة... ومثل: تحريق عمر وعلي رضي اللّه عنهما المكان الذي يباع فيه الخمر، ومثل: تحريق عمر قصر سعد بن أبي وقاص لما احتبس فيه عن الرعية، وهذه قضايا صحيحة معروفة، وليس يسهل دعوى نسخها. ومن قال: إن العقوبات المالية منسوخة، وأطلق ذلك، فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلاً واستدلالاً، فأكثر هذه المسائل سائغ في مذهب أحمد وغيره، وكثير منها سائغ عند مالك، وفعل الخلفاء الراشدين وأكابر الصحابة لها بعد موته ﷺ مبطل أيضاً لدعوى نسخها، والمدعون للنسخ ليس معهم كتاب ولا سنة، ولا إجماع يصحح دعواهم»[1].

هذا ما قاله وذهب إليه ابن القيم رحمه اللّه، وتابعه عليه أكثر الباحثين اليوم. وسأذكر أدلتهم، مع بيان وجه الدلالة فيها بالتفصيل، ثم أتبع ذلك

---

(١) الطرق الحكمية ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

بالمناقشة، ولكن لعل من الخير هنا أن أنقل نصوصاً من أقوال العلماء وأئمة المذاهب، تثبت ما نقلته عنهم من عدم جواز أخذ أموال الناس معاقبة لهم على بعض الجنايات التي يرتكبونها.

موقف المذاهب وأئمتها من العقوبة بأخذ المال:

١ ـ **الحنفية**: ذكر الحنفية أنواع التعزير المشروعة، وصرحوا بعدم جواز التعزير بأخذ المال. قال في تنوير الأبصار: «ويكون ـ أي التعزير ـ به ـ أي بالضرب ـ وبالحبس وبالصفع وفرك الأذن وبالكلام العنيف، وينظر القاضي له بوجه عبوس وبشتم غير القذف، لا بأخذ مال في المذهب»[١].

فالعقوبة بأخذ المال غير جائزة في مذهب الحنفية، كما هو واضح بصريح عبارة متن تنوير الأبصار، غير أن صاحب الفتح نقل عن أبي يوسف جواز ذلك، قال: «وعن أبي يوسف: يجوز التعزير للسلطان بأخذ المال، وعندهما، وباقي الأئمة الثلاثة، لا يجوز»[٢]. ولكن هذا النقل غير قوي لسببين:

الأول: أنه رواية ضعيفة عن أبي يوسف، ولذلك فإنه لا يفتى به، قال ابن عابدين في حاشية رد المحتار[٣]: قال في الشرنبلالية: ولا يفتى بهذا لما فيه من تسليط الظلمة على أخذ مال الناس فيأكلونه.

والثاني: أن هذه الرواية لم تذكر كيفية أخذ المال، ففسرها بعض فقهائهم ـ ومنهم ابن عابدين ـ بأنه يكون بأخذه وإمساكه مدة إلى أن يتوب، وإلا فإن أيس من توبته يصرفه الحاكم إلى ما يرى[٤].

---

(١) رد المحتار ٣/ ١٧٤.

(٢) شرح فتح القدير ٥/ ٣٤٥.

(٣) رد المحتار ٣/ ١٧٨.

(٤) رد المحتار ٣/ ١٧٩.

ومنهم من يرى أن ذلك كان في ابتداء الإسلام، ثم إنه نسخ[١].

هذا هو رأي الحنفية في هذه المسألة، فهم لا يرون العقوبة بأخذ المال جائزة ابتداء، والمذهب عندهم عدم جوازه مطلقاً، والرواية الضعيفة عن أبي يوسف ليس معناها مصادرة أموالهم وتمليكها لجهات أخرى، ولكن معناها ـ على ما فسره فقهاؤهم ـ أن يحبس المال عن صاحبه مدة لينزجر ويتوب، حتى إذا وقع اليأس من توبته صرف الحاكم هذا المال في الوجه الذي يراه، والذين يقولون بجواز العقوبة بالمال، يجيزونها ابتداءً، لا كما يقرّره الحنفية.

٢ ـ **المالكية**: أما المالكية فعبارتهم في المنع من أخذ المال عقوبة أصرح من عبارة غيرهم فقد نقلوا الإجماع على ذلك، بالرغم من أن كثيراً من الباحثين ينسبون إلى مالك رحمه الله القول بالجواز.

فقد قال مالك في رواية أشهب عنه: «لايحل ذنب من الذنوب مال إنسان، وإن قتل نفساً»[٢].

وقال العلامة الدسوقي رحمه الله عند الحديث عن أنواع التعزير: «وقد يكون بغير ذلك أي كإتلافه لما يملكه كإراقة اللبن على من غشه حيث كان يسيراً، **ولا يجوز التعزير بأخذ المال إجماعاً**، وما روي عن الإمام أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، من أنه جوّز للسلطان التعزير بأخذ المال، فمعناه كما قال البزازي من أئمة الحنفية: أن يمسك المال عنده مدة لينزجر، ثم يعيده إليه، لا أنه يأخذه لنفسه أو لبيت المال كما يتوهمه الظلمة، إذ لا يجوز أخذ مال مسلم بغير سبب شرعي، أي كشراء أو هبة»[٣].

---

(١) حاشية سعدي جلبي مع شرح فتح القدير ٥/ ٣٤٥.

(٢) الطرق الحكمية ص٢٢٧.

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/ ٣٥٥.

هذا هو رأي المالكية، وهو كما نرى واضح لا لبس فيه، فلا محل عندهم لمصادرة أموال الناس عقوبة لهم على مخالفات أو جنايات وجنح ارتكبوها، أما الذين نقلوا جواز ذلك عنهم فقد اختلط عليهم الأمر بسبب السطحية في البحث، وعدم الدقة فيه، فقد رأوا أن هناك رأياً في مذهب مالك، يقضي بجواز إتلاف المال المغشوش، كإراقة اللبن إذا شيب بالماء، فاستدلوا بذلك على جواز العقوبات المالية مطلقاً، بما في ذلك العقوبة بأخذ المال، ولكن شتان بين المسألتين.

٣ ـ **الشافعية**: ذكر الشافعية في كتبهم أنواع التعزير، ولم يعدّوا منها التعزير بأخذ المال، ولو كان ذلك جائزاً عندهم لذكروه، بل إنهم لم يعرّجوا على ذكره عند حديثهم عن العقوبات التعزيرية بنفي ولا بإيجاب، فدلّ على أن هذه المسألة غير واردة عندهم أصلاً، ولا جرى في مشروعيتها أو عدم مشروعيتها خلاف عندهم، فضلاً عن القول بها.

وإنما تحدثوا عن أخذ المال على وجه العقوبة، في كتاب الزكاة، عند الحديث عمن امتنع عن دفع الزكاة، وما ورد في ذلك من حديث بهز بن حكيم، الذي سيأتي بعد قليل، عند عرض أدلة المانعين من العقوبة بأخذ المال، والمجوزين لها، وقد نصوا على أنه لا يجوز أخذ أكثر من القدر الواجب ممن امتنع عن أداء الزكاة بغير عذر، وعندهم قول ضعيف في جواز أخذ شطر مال الممتنع عن أداء الزكاة، ولكن حتى على هذا القول الضعيف، فإنهم لا يجيزون أن يتوسع في العقوبات المالية، فيجعل من ضمن أنواع التعازير، مصادرة أموال الجناة، بل إن الخلاف في المسألة يرد في خصوص مسألة الممتنع عن أداء الزكاة، لورود الحديث في ذلك، وهم لا يخرجون عن مورد النص، قال النووي

رحمه الله في المجموع[1]: «قال الشافعي في المختصر والأصحاب كلهم: إنما يعزر مخفيها ومانعها، إذا لم يكن له عذر في إخفائها ومنعها، بأن كان الإمام عدلاً يصرفها في وجوهها بعد أخذها على وجهها، فإن كان عذر بأن كان الإمام جائراً، بأن يأخذ فوق الواجب، أو يضعها في غير مواضعها، فإنها تؤخذ منه، ولا يعزر لأنه معذور. وإذا منعها حيث لا عذر، أخذت منه قهراً، كما ذكرناه، وهل يؤخذ معها نصف ماله عقوبة له؟ طريقان. أحدهما: القطع بأنه لا يؤخذ. وممن صرّح بهذا الطريق، القاضي أبو الطيب في تعليقه[2] والماوردي، والمحاملي في كتبه الثلاثة[3]، والمصنف في التنبيه، وآخرون، وحكوا الأخذ عن مالك. قيل: وليس هو مذهبه أيضاً. والطريق الثاني: وهو المشهور، وبه قطع المصنف هنا والأكثرون، فيه قولان. الجديد: لا يؤخذ، والقديم: يؤخذ، وذكر المصنف دليلهما، **واتفق الأصحاب على أن الصحيح أنه لا يؤخذ**». واضح في هذا النص أن الشافعية لا يجيزون أخذ المال عقوبة بحال حتى من الممتنع عن أداء الزكاة، وإن كان ورد نص في خصوص ذلك، والسبب في عدم أخذهم بمقتضى هذا النص هو ما سنبينه عند ذكر الأدلة ومناقشتها.

٤ ـ **الحنابلة**: ولم يخرج الحنابلة في المعتمد من مذهبهم على ما ذكرته المذاهب الثلاثة، فقد منعوا من أخذ المال عقوبة، وذكر هذا المنع ابن قدامة في كتابه المغني[4]، وبين سبب هذا المنع فقال: «والتعزير يكون بالضرب والحبس

---

(١) المجموع للنووي ٥/ ٣٠٠ـ ٣٠١.

(٢) التعليقة: كتاب عظيم في نحو عشر مجلدات، كثيرة الاستدلال والأقيسة، مؤلفه أبو الطيب طاهر بن عبدالله الطبري الشافعي، المتوفى سنة ٤٥٠هـ، ينظر كشف الظنون لحاجي خليفة ١/ ٤٢٣.

(٣) كتب المحاملي الثلاثة هي: المجموع، والتجريد، والمقنع.

(٤) المغني لابن قدامة: ١٠/ ٣٤٣.

والتوبيخ، ولا يجوز قطع شيء منه، ولا أخذ ماله، لأن الشرع لم يرد بشيء من ذلك عن أحد يقتدى به، ولأن الواجب أدب، والتأديب لا يكون بالإتلاف».

هذه هي عبارات المذاهب الأربعة في هذه المسألة، وقد رأينا اتفقاهم على عدم جواز مصادرة شيء من أموال الناس تعزيراً، وتمليكها من جهة أخرى. فلننتقل بعد هذا إلى عرض الأدلة الواردة في هذه المسألة، وبسط مناقشتها مع بيان الرأي الراجح، الذي تشهد له الأدلة.

أدلة الجمهور المانعين من العقوبة بأخذ المال: وهم جماهير العلماء من الصحابة والتابعين والمذاهب الأربعة وغيرهم:

١ ـ استدل هذا الفريق بعمومات الكتاب والسنة، التي تنهى عن أكل أموال الناس بالباطل، أي بغير وجه حق. وهذه العمومات تشمل كل صور أخذ أموال الناس، ومن جملة تلك الصور، أخذ أموال الناس عقوبة على معصية اقترفوها أو مخالفة ارتكبوها، ولا يجوز إخراج أي صورة من هذا العموم، إلا ما ورد فيه دليل خاص يخرجه من دائرة هذا العموم، ولم يثبت تخصيص مصادرة المال على وجه العقوبة من هذا العموم بدليل شرعي.

ومن هذه العمومات قوله الله ﷻ: ﴿**لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ . . .**﴾[النساء: ٢٩]. وقوله ﷻ: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ**﴾[البقرة: ١٨٨]. أي لا تتظالموا، فيأكل بعضكم مال بعض بغير سبب شرعي.

ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: «**إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا**»[١] فهذا الحديث الشريف، يؤكد تغليظ حرمة المال، إذ يقرنها بحرمة الدم، فلذا

---

(١) الحديث سبق تخريجه ص ٢٢٣.

لا ينبغي النيل من شيء من أموال الناس، إلا ضمن الحدود التي سمح بها الشرع، ولم يثبت في الشرع جواز مصادرة مال الجناة من أجل ما ارتكبوه من الجنايات.

ومن السنة أيضاً قوله عليه الصلاة السلام: «**لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه**»[1]. ولا شك أن مصادرة أموال الجناة، ومرتكبي المخالفات قهراً ورغماً عنهم، لا تطيب به نفوسهم؛ فيكون غير جائز، وخاصة أن الذين يقولون بجواز العقوبة بأخذ المال، إنما يجيزون ذلك، بشرط أن يعلم شدة تعلق الجاني بماله، أي في الحالات التي أبعد ما يكون فيه طيب النفس عن التحقيق[2].

٢ ـ إن أسباب التملك في الشرع معروفة ومحصورة، فقد وردت بها نصوص الشرع وهذه الأسباب هي إحراز المباحات، والعقود الشرعية بشروطها، والتولد من المملوك والخلفية، وضمان المغصوبات والمتلفات، والصدقات والهبات[3]. هذه هي أسباب التملك في الشريعة، ولم نعهد أن الشرع أضاف إلى هذه الأسباب سبباً آخر، وهو التملك من طريق إنزال العقوبات.

وإذا لم يثبت أن هذا سبب شرعي للتملك، فيكون هذ السبب ـ أيضاً ـ داخلاً في عموم النهي الأصلي، وهو النهي عن أخذ أموال الناس بالباطل[4].

٣ ـ إن أبا بكر ﷺ قاتل الممتنعين عن أداء الزكاة، ولم يثبت أنه أخذ منهم شطر أموالهم، ولو ثبت لنقل إلينا، وكذلك لم يثبت عن غيره من الخلفاء

---

(١) الحديث سبق تخريجه ص ٢٢٤.

(٢) نيل الأوطار ٤/ ٤٤٠، محاضرات في الفقه المقارن د. البوطي ص١٥١.

(٣) المدخل الفقهي العام: للزرقاء ١/ ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

(٤) محاضرات في الفقه المقارن: د. البوطي ص١٥١ ـ ١٥٢.

الراشدين ﷺ أنه عاقب الجناة بأخذ أموالهم(١).

٤ ـ إن تجويز مصادرة أموال الجناة عقوبة لهم، ذريعة لامتداد أيدي حكام الجور والسوء إلى أموال الناس(٢).

أدلة القائلين بجواز التعزير بأخذ المال: وهم ابن تيمية وابن القيم وكثير من الباحثين الجدد: استدل هؤلاء بأدلة كثيرة، منها:

١ ـ حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«في كل سائمة، في كل أربعين ابنة لبون، لا تفرق إبل عن حسابها، من أعطاها مؤتجراً فله أجرها، ومن منعها فإنا آخذوها وشطر إبله، عزمة من عزمات ربنا تبارك وتعالى، لا يحل لآل محمد منها شيء»**(٣)... وفي رواية أبي داود: «وشطر ماله».

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ بيّن في هذا الحديث أن الزكاة، إذا وجبت في مال إنسان، وامتنع عن أدائها فإن المقدار الواجب، يؤخذ منه قهراً، لقوله عليه الصلاة

(١) المبدع ٢/ ٤٠١، كشاف القناع ٢/ ٢٥٧، حكم التعزير بأخذ المال د. ماجد أبو رخيه ص٢٠.

(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/ ٣٥٥. التشريع الجنائي: عبد القادر عودة ١/ ٧٠٦، الموسوع الجنائية في الفقه الإسلامي د. أحمد فتحي بهنسي ١/ ٣٣٦، حكم التعزير بأخذ المال: د. ماجد أبو رخيه ص١٦.

(٣) مسند الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد، رقم/ ١٩٥٣٤/ ج٥/ ٦٢٤ ط دار إحياء التراث العربي بيروت ط (١) عام ١٩٩١م.

النسائي كتاب الزكاة. باب عقوبة مانع الزكاة، رقم/ ٢٤٤٣/ ج٥/ ١٧.

مختصر سنن أبي داود كتاب الزكاة. باب في زكاة السائمة، رقم/ ١٥١٦/ ج٢/ ١٩٢.

المستدرك للحاكم، كتاب الزكاة، رقم/ ١٤٤٨/ ج١/ ٥٥٤.

والسلام: «فإن آخذوها» ثم بيّن عليه الصلاة السلام أنه لا يكتفى بأخذ المقدار الواجب زكاة، وإنما يؤخذ من الممتنع ـ زيادة على ذلك ـ شطر ماله على جهة العقوبة. وكل هذا حق وواجب لقوله عليه الصلاة والسلام: «عزمة من عزمات ربنا» قال النووي رحمه اللّه: «معناه ـ أي معنى عزمة ـ حق لا بد منه»(١). وهذه عقوبة بأخذ المال على معصية الامتناع عن أداء الواجب، فدل على جواز التعزير بأخذ المال(٢).

٢ ـ حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ سئل عن الثمر المعلق، فقال: **«من أصاب بفيه من ذي حاجة، غير متخذ خبنة(٣)، فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئاً، بعد أن يؤويه الجرين(٤)، فبلغ ثمن المجن فعليه القطع، ومن سرق دون ذلك، فعليه غرامة مثليه والعقوبة»(٥)**.

وجه الدلالة:

في هذا الحديث، أن من خرج بشيء من الثمر المعلق، أو سرق من الجرين مالم يبلغ نصاب السرقة ولم يجب فيه القطع، فإن عليه غرامة مثليه،

---

(١) المجموع ٥/ ٢٩٩.

(٢) تهذيب ابن القيم ٢/ ١٩٤، نيل الأوطار ٤/ ٤٣٩، الفقه المقارن د. الدريني ٣٨٥ وما بعد.

(٣) خبنة: الخبنة هو ما يحمله الرجل في ثوبه.

(٤) الجرين: البيدر. ينظر معالم السنن للخطابي ٦/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٥) النسائي كتاب القطع السارق. باب الثمر يسرق بعد أن يؤيه الجرين، رقم /٤٩٧٣/ ج٨/ ٤٥٩.
مختصر سنن أبي داود أول كتاب الحدود. باب ما لا قطع فيه، رقم /٤٢٢٣/ ج٦/ ٢٢٣.
المستدرك للحاكم، كتاب الحدود، رقم /٨١٥١/ ج٤/ ٤٢٣.

والأصل أن ترد العين المسروقة بعينها إذا كانت موجودة، وأن يرد مثلها إذا تلفت، وكذلك الأصل أن يضمن الإنسان قيمة ما أتلف دون زيادة، ولكن في الحديث تضعيف الغرامة.

ثم صرّح الحديث، أن هذا عقوبة للجاني، لأنه سمّى ذلك غرامة، والغرامة عقوبة، فكان هذا الحديث دليلاً على جواز التعزير بأخذ المال، وعبارة الحديث تفيد الإلزام، لأن التعبير بـ «على» في قوله عليه الصلاة والسلام: «فعليه غرامة مثليه» يفيد الإلزام والوجوب. والحديث دليل على جواز العقوبة البدنية كذلك، والعقوبة المالية زيادة على العقوبة البدنية[1].

٣ ـ حديث ضالة الإبل المكتومة: وهو ما يرويه أبو داود عن عكرمة، أحسبه عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: **«في ضالة الإبل المكتومة: غرامتها ومثلها معها»**[2]. قال أبو داود: «لم يجزم عكرمة بسماعه عن أبي هريرة فهو مرسل».

وجه الدلالة:

في هذا الحديث، أن النبي ﷺ لم يكتف بأمر كاتم ضالة الإبل بردها فحسب، بل أوجب عليه ردها ومثلها معها أيضاً، أي أوجب عليه أن يرد مثل قيمتها، وليس من سبب لذلك، إلا الكتمان، فإن الحكم في هذ الحديث متعلق بمشتق هو «المكتومة»، فدلّ على عليّة ما منه الاشتقاق، وهو الكتمان، فكان كتمان ضالة الإبل، علة لتغريم كاتمها بقيمة مثلها، فضلاً عن ردها بعينها.

---

(١) معالم السنن ٦/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣، حاشية السندي على النسائي ٨/ ٤٦٠، الفقه المقارن: د. الدريني ص٣٨٧.

(٢) مختصر سنن أبي داود كتاب اللقطة، رقم /١٦٤٤/ ج٢/ ٢٧٣.

والكتمان علة مناسبة للتغريم، لأنه معاملة للكاتم بنقيض قصده، فإنه عندما ابتغى الاستفادة غير المشروعة منع منها وغرم بمثلها. وقد قضى بهذا الحكم عمر بن الخطاب ﷺ، فدل على أن التغريم بأخذ المال غير منسوخ(١).

٤ ـ الحديث الذي يرويه أحمد في المسند وأبو داود في سننه عن سليمان ابن أبي عبدالله قال: «رأيت سعد بن أبي وقاص، أخذ رجلاً يصيد في حرم المدينة الذي حرم رسول الله ﷺ فسلبه ثيابه، فجاء مواليه فكلموه فيه، فقال: إن رسول الله ﷺ حرّم هذا الحرم، وقال: **«من أخذ أحداً يصيد فيه فليسلبه»** فلا أرد عليكم طعمة أطعمنيها رسول الله ﷺ، ولكن إن شئتم دفعت إليكم ثمنه(٢).

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ أباح سلب الذي يصيد في حرم المدينة، عقوبة له، لأنه ارتكب محظوراً شرعياً وهو الاصطياد في حرم المدينة، فدل على جواز التعزير بأخذ المال(٣).

وقد ذهب إلى هذا عدد من الصحابة كأنس وجابر وأبي سعيد وأبي هريرة وغيرهم والشافعي في القديم. والسلب كما رجح النووي كسلب القتيل من الكفار، فيدخل فيه ثوبه وسلاحه وفرسه، وما عدا ما يستر العورة، ومصرفه ثلاثة أوجه. قال النووي رحمه الله: «الأصح أنه للسالب، وهو الموافق لحديث

---

(١) الحسبة لابن تيمية ص٥٣، الطرق الحكمية ص١٤، ٢٢٦، الفقه المقارن: د. الدريني ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٢) المسند للإمام أحمد رقم /١٤٦٣/ ج١/ ٢٧٦.

مختصر سنن أبي داود كتاب الزكاة. باب في تحريم المدينة، رقم /١٩٥٤/ ج٢/ ٤٤٥.

(٣) نيل الأوطار ٤/ ٤٤٠.

سعد، والثاني أنه لساكن المدينة، والثالث أنه لبيت المال»(١).

٥ ـ تحريق متاع الغال: عن عبدالله بن عمر عن عمر أن رسول اللّه ﷺ قال: «**من وجدتموه غلّ في سبيل اللّه احرقوا متاعه**»(٢). ففي هذا الحديث أمره عليه الصلاة والسلام بحرق متاع الغال من الغنيمة، وهو ضرر محض، فأولى أن يجوز أخذه وتملكه من آخرين، لأن الضرر في ذلك أقل، إذ هو بالنسبة لصاحبه ضرر، ولكن فيه فائدة لمن تملّكها، وهي فائدة تعود إلى المجتمع، سواء كان المتملّك لها فرداً أو جهة معينة كالدولة مثلاً(٣).

٦ ـ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو: أن رجلاً من مزينة أتى رسول اللّه ﷺ فقال: يا رسول اللّه، كيف ترى في حريسة الجبل؟ فقال: «**هي ومثلها والنكال**»(٤).

حريسة الجبل، قيل: هي المحروسة، أي ليس فيما يحرس بالجبل من الماشية، إذا سرق قطع لأنه ليس بموضع حرز. وقيل: حريسة الجبل، الشاة التي يدركها الليل قبل أن تصل إلى مأواها.

قال في سبل السلام(٥): «وهذا الأخير، أقرب بمراد الحديث».

في هذا الحديث، أمر النبي ﷺ من سرق من الماشية، التي ترعى في

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ٩/ ١٤٢.

(٢) سنن الترمذي مع تحفة الأحوذي أبواب الحدود. باب ما جاء في الغال ما يصنع به، رقم /١٤٨٦/ ج٥/ ٢٤ قال الترمذي: «هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه».

(٣) الطرق الحكمية ص٢٢٥، تبصرة الحكام ٢/ ٢٩٢.

(٤) سنن النسائي كتاب قطع السارق باب الثمر يسرق من قبل أن يؤويه الجرين، رقم /٤٩٧٦/ ج٨/ ٤٦٠.

(٥) سبل السلام ٤/ ٢٦.

الجبل أن يردها، وأن يغرم مثل قيمتها تعزيراً، قال الشوكاني: «وفيه دليل على جواز التأديب بالمال»(١).

٧ ـ قصة المددي التي رواها مسلم في صحيحه عن عوف بن مالك، قال: قتل رجل من حمير رجلاً من العدو، فأراد سلبه، فمنعه خالد بن الوليد، وكان والياً عليهم، فأتى رسول الله ﷺ عوف بن مالك، فأخبره، فقال لخالد: «**ما منعك أن تعطيه سلبه؟**» قال: استكثرته يا رسول الله قال: «ادفعه إليه». فمرّ خالد بعوف فجرّ بردائه، ثم قال: هل أنجزت لك ما ذكرت لك من رسول الله ﷺ؟ فسمعه رسول الله ﷺ فاستغضب، فقال: «**لا تعطه يا خالد لا تعطه يا خالد، هل أنتم تاركون لي أمرائي؟ إنما مثلكم ومثلهم كمثل رجل استرعى إبلاً أو غنماً فرعاها ثم تحيّن سقيها، فأوردها حوضاً، فشرعت فيه، فشربت صفوه وتركت كدره، فصفوه لكم وكدره عليهم**»(٢).

وجه الدلالة:

أن السلب كان يستحقه القاتل، وقد أمر النبي ﷺ خالداً بإعطائه إياه، ثم إنه عليه الصلاة والسلام منع القاتل من السلب عقوبة له، لأنه وكّل ـ للحصول عليه ـ من أساء إلى الوالي. قال في نيل الأوطار(٣): «فيه دليل على أن للإمام أن يعطي السلب غير القاتل، لأمر يعرض فيه مصلحة، من تأديب أو غيره».

أفعال الصحابة رضي الله عنهم: استدل المجيزون للعقوبة بأخذ المال بعدة آثار من الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، منها:

---

(١) نيل الأوطار ٧/ ١٤٢.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الجهاد. باب: استحقاق القاتل سلب التقيل، رقم /٤٥٤٥/ ج١٢/ ٢٨٩.

(٣) نيل الأوطار ٧/ ٢٩٠.

١ ـ إن عمر ﷺ شاطر ولاته نصف أموالهم، فقد شاطر خالد بن الوليد على ماله، حتى أخذ رسوله فردة نعله، وشطر عمامته، وكذلك مشاطرته لسعد ابن أبي وقاص في ماله، الذي جاء به من العمل الذي بعثه إليه، فإن عمر ﷺ إنما شاطرهما أموالهما ووضعها في بيت المال، عقوبة لهما وزجراً، فدل على جواز التعزير بأخذ المال، وهذا يرد على من زعم أن العقوبة بأخذ المال كانت مشروعة أولاً، ولكنها نسخت فيما بعد، فإنه لو كان هناك نسخ لما غفل عنه عمر والصحابة ﷺ، ولو ثبت النسخ إذاً لقام في الصحابة من يقول لعمر: إن ما تفعله غير مشروع، وإن مصادرة أموال الناس، على وجه العقوبة لهم أمر غير جائز شرعاً، ولكن ما ثبت شيء من هذا، فلم ينقل أن أحداً اعترض على عمر، فكان ذلك بمثابة الإجماع السكوتي(١).

٢ ـ إن عمر ﷺ وجد سائلاً يسأل، ومعه زيادة على كفايته، فأخذ ما معه وأطعمه إبل الصدقة(٢).

٣ ـ تحريق عمر وعلي رضي الله عنهما المكان الذي يباع فيه الخمر، وكان ذلك على وجه العقوبة للمتبايعين(٣).

٤ ـ إن عمر ﷺ أراق اللبن المغشوش، وهذا إتلاف للمال على صاحبه(٤).

---

(١) شفاء الغليل: للغزالي ص٢٤٤، تبصرة الحكام ٢/ ٢٩٣، نيل الأوطار ٤/ ٤٤٠، البداية والنهاية لابن كثير ٧/ ٨٦ ـ ٨٧.

(٢) تبصرة الحكام ٢/ ٢٩٣.

(٣) تبصرة الحكام ٢/ ٢٩٣، الطرق الحكمية ص٢٢٦، نيل الأوطار ٤/ ٤٤٠.

(٤) تبصرة الحكام ٢/ ٢٩٣.

وقد ذكر ابن القيم رحمه الله أمثلة أخرى، ثم قال: «وهذه قضايا صحيحة معروفة، ليس يسهل دعوى نسخها. . . ثم قال: ومن قال: إن العقوبات المالية منسوخة، وأطلق ذلك، فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلاً واستدلالاً، فأكثر هذه المسائل، سائغ في مذهب أحمد وغيره وكثير منها سائغ عند مالك، وفعل الخلفاء الراشدين، وأكابر الصحابة لها، بعد موته ﷺ مبطل أيضاً لدعوى نسخها»[١].

المعقول: قال المجيزون: من المسلَّم أن العقوبات، إنما تشرع للإيلام والزجر، ولذا فإن هذا الهدف، لا بد أن يلاحظ عند إنزال العقوبات غير المقدرة في حق الجناة، وقد تكون هناك مناسبة بين هذه العقوبة والمعصية غير المقدرة، بل قد تتعيّن تبعاً للظروف، وأحوال الجناة فيكون إنزال غيرها بالجاني شططاً، لكونه لا يحقق الهدف، الذي شرعت العقوبة من أجله.

والعقوبات تشرع للضرورة، فينبغي أن تقدر بقدرها، أي بالقدر الذي يحقق الزجر والردع جنساً وقدراً، فإذا كان بناء حكم العقوبة على المصلحة المرسلة، التي تشهد لها أصول الشرع العامة من شأنه أن يفضي إلى تحقيق مقصد الشارع، من الإيلام والردع والاستصلاح كان ذلك جائزاً. وإنّ منع الجاني من ماله قهراً، يفضي ـ غالباً ـ إلى إيلامه وردعه، ولا سيما إذا عرف أنه شحيح، فينبغي أن يكون ذلك جائزاً شرعاً، بناء على المصلحة المرسلة فقط، وإن لم ينهض بمشروعيتها نصوص من الشرع، فكيف إذا ورد بها نصوص الشرع القولية، والسنة القولية والفعلية، وتصرفات الصحابة واجتهادات الأئمة، وهذا كله يثبت أن هذه المصلحة ليست ملغاة، وأن الحكم المبني عليها ليس حكماً

(١) الطرق الحكمية ص٢٢٦.

بالتشهي والابتداع، بل هو اتباع للشرع لأنها مصلحة معتبرة شهد لها الشرع[١].

مناقشة أدلة الجمهور المانعين من العقوبة بأخذ المال:

١ ـ أجاب المجيزون عن عمومات الكتاب والسنة، التي استدل بها الجمهور، بأن هناك أدلة مستفيضة من السنة، دلت على جواز معاقبة الجناة، بمصادرة أموالهم، وهذ الأدلة متضافرة يقوي بعضها بعضاً؛ فتفيد الصحة وغلبة الظن، وهذا يكفي في وجوب العمل بها وتخصيص العمومات، لأن الخاص مقدم على العام[٢]، وقد تأيد هذا التخصيص ـ أيضاً ـ بإجماع أكابر الصحابة ﷺ، وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون. واعتضد ذلك ـ أيضاً ـ بالمصلحة المرسلة الملائمة، التي تبنى عليها الأحكام الشرعية، في الوقائع التي لم ترد فيها النصوص، ما دام قد شهد لها أصل عام في التشريع[٣].

أجاب الجمهور: بأن الأدلة التي احتج بها المجيزون من السنة، فيها ما فيها من المقال ـ وسنأتي على بيان ذلك ـ وعلى فرض التسليم بصحة هذه الأدلة ثبوتاً ودلالة، فإنها لا تدل على جواز التعزير بأخذ المال، إلا في خصوص الحالات التي وردت فيها، لورودها على خلاف القياس. وقد ردّ المجيزون على هذا:

أ ـ بأنه على فرض التسليم بكون الأدلة التي تجيز العقوبة بأخذ المال على خلاف القياس فإن العلل التي فيها غير قاصرة، ولكنها مفهومة، مما يجعلها أصلاً يمكن أن يقاس عيه، أي أنها تشكل أصلاً معنوياً يمكن أن يقاس عليه،

---

(١) الفقه المقارن د. فتحي الدريني ص٣٩٢ ـ ٣٩٣، العقوبات المالية بين الشريعة والقانون د. حميد محمد القياطي ص١١٥.

(٢) تهذيب سنن أبي داود: ابن القيم ٦/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٣) الفقه المقارن: د. الدريني ص٤١٠.

وإذا تنزّلنا وقلنا إن هذه الأمثلة من قبيل القياس الخاص، فإن هذا من القياس الأولوي، وهو حجة، لأنه في معنى المنطوق لتبادر علته، لكونها تفهم عن طريق الوسائط اللغوية، وليست مستنبطة عن طريق الاجتهاد.

ولكن هذا في الحقيقة غير مسلّم، فإن هذه الأمثلة ـ في الحقيقة ـ تقف عند حدود الظن من حيث الدلالة، بل ربما تقف عند أدنى درجات الظن، وليس الأمر كما ذكرتم، من أن العلة في هذه الأمثلة متبادرة وفي معنى المنصوصة، وإننا إذا قبلنا بما تثيره هذه الأدلة من الظن غير القوي، وخصصنا به عمومات القرآن والسنة وإجماع المسلمين على حرمة أخذ مال الغير، فإن القياس على هذه النصوص الظنية وتخصيص العمومات القطعية بهذا القياس غير جائز، ذلك أن الأدلة التي استدل بها المجيزون أدلة ظنية، والقياس عليها ظني أيضاً، لكون العلة فيه مستنبطة من طريق الظن، وهذا يضعف من قوة القياس، ويجعله أوهى من أن يقوى على تخصيص العمومات القطيعة[1]. لأن العلة المستنبطة ضعيفة، وليست في قوة الأصل المقيس عليه. هذا في الأحوال العادية حيث لا معارض، فكيف إذا كان الحكم المبني عليها مخالفاً لما هو معلوم قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع؟

٢ ـ قول المجيزين: إن الجواز يستند إلى أصل معنوي، هو «المصلحة المرسلة» الملائمة لتصرفات الشارع، لكون الشارع اعتبر جنس هذه المصلحة في العقوبة، كأمر النبي ﷺ بإكفاء القدور، التي كان يطبخ فيها لحوم الحمر الأهلية.

يجاب عنه: بأن هذا ـ إذا سلمنا به ـ قياس مع الفارق، لأن إكفاء القدور

---

(١) سبل السلام ٢/ ١٢٧.

وكسرها شيء، وأخذ المال عقوبة شيء آخر، ذلك أن إكفاء القدور، وتكسيرها إتلاف لعين المنكر، أو لمحله تبعاً له وزجراً، وهذا ملائم لتصرفات الشارع، معهود عنه، وقد ذهب إليه مالك وأحمد رضي الله عنهما والشافعية كذلك، كما رأينا سابقاً، أما مصادرة مال الجاني، وتمليكه من جهة أخرى ـ سواء كان فرداً أو هيئة ـ فليس ملائماً لتصرفات الشارع.

ـ ورد المجيزون على هذا، بأنه لا فرق بين إتلاف المال، وبين أخذه، لأن هذين التصرفين لهما الأثر ذاته بالنسبة إلى الجاني، لما فيهما من إنقاص ماله، وهذا الإيلام كفيل بدفعه إلى الارتداع عن ارتكاب المخالفات(١).

بل إن أخذ المال ومصادرته، قد يكون خيراً من إتلافه، في أكثر الأحيان، لكون الأخذ مصلحة للأمة، أو للجهة التي تتملكه وإن كان مفسدة بالنسبة إلى الجاني، أما الإتلاف فهو مفسدة للجاني وللمجتمع جميعاً، لكونه إضاعة للمال على صاحبه، المالك له أصالة، وللأمة التي تكون عائدةُ المال عليها في المحصلة. إذن، فإذا كان الإتلاف جائزاً، فإن المصادرة ينبغي أن تكون جائزة من باب أولى(٢).

ويجاب للجمهور: بأنه لا ينبغي أن نحبس أنظارنا في زاوية معينة من المسألة، وأن ننظر إلى أثرها الآني، بل يجب أن تكون نظرتنا إليها أشمل وأعمق؛ فإنه صحيح أن الاستفادة من المال أفضل من إضاعته، ولكن بشرط أن لا تترتب عليه نتائج أخرى في المآل، فإن من نتائج تجويز مصادرة أموال الجناة، أن يضع الحكام بإزاء كثير من الجرائم عقوبات مالية، قد ترهق كواهل الناس.

---

(١) الفقه المقارن د. الدريني ص٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٢) المرجع السابق ص٤٠٧ ـ ٤٠٨.

ومن جهة أخرى، فإن مَثَل من يفضِّل الاستفادة من المال على إضاعته، كمثل من يدعو إلى نبذ شرعة القصاص بحجة أن المحافظة على النفس، خير من إتلافها. وهذا قد ينطلي على الساذج وذي التفكير السطحي، للوهلة الأولى، ولكن سرعان ما يتبيّن كل عاقل أن هذا الأمر يغري الناس بأن يقتل بعضهم بعضاً، فتزهق أعداد كبيرة من النفوس بغير حق، من أجل مصلحة متوهمة، هي المحافظة على نفس واحدة من حيث هي نفس، وإن كانت مجرمة ومضرة بالمجتمع.

وكذلك، فإن العقوبة لا تؤدي المهمة، التي شرعت من أجلها ـ وهي الردع والزجر عن ارتكاب الجرائم ـ إلا إذا كانت إضراراً من كل وجه، وبالنسبة إلى سائر فئات المجتمع، حتى يهب الجميع في وجه الجريمة، ويكونوا يداً واحداً في مكافحتها، أما إذا كانت العقوبة ذات أثرين مختلفين ـ بأن تكون مضرة للجاني، لكونها إنقاصاً لماله، ومصلحة لغيره ـ بتمليكه مال الجاني بعد مصادرته ـ فإن هذا يؤدي إلى تباين المواقف من الجريمة، وسيكون من نتائج هذا أن المستفيد لن يناهض الجريمة كما ينبغي، ذلك أنها ليست ذات أثر سلبي بالنسبة إليه، بل له فيها فائدة. وفي بيان هذا المعنى يقول أستاذنا فضيلة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي حفظه الله.

«معنى العقوبة للجاني والجانح، فيما تقرره الشريعة الإسلامية، ويقرره علماء القانون: حمل الجاني وغيره على الابتعاد عن مقارفة الجرائم والجنايات بوسيلة من وسائل الإيلام والتضييق، بحيث تتكافأ مع ما اقترفه من وسيلة اللذة، أو الكسب غير المشروع.

فاقتضى ذلك أن يناط بكل اكتساب لعمل غير مشروع، إضرار معين، يكون من شأنه صد الناس عن مقارفته وحملهم على أن يحذر بعضهم بعضاً

منه، وإنما يتم ذلك، إذا كانت العقوبات المشروعة إضراراً من كل وجه، وبالنسبة لجميع الناس؛ وعندئذ يتوحد موقفهم جميعاً ـ على اختلاف ظروفهم وطبقاتهم ـ حيال الجريمة، كما تستوي الجريمة نفسها في انعكاساتها الضارة بالنسبة للجميع.

ولكن إذا وضعت الغرامة المالية بين أنواع هذا الإضرار الزجري، فإن الأمر يختلف عندئذ، إن الغرامة المالية في الوقت الذي تعتبر فيه زجراً وإضراراً بالنسبة للجاني، فإنها تعتبر كسباً وفائدة بالنسبة للشخص المتملك لهذه الغرامة، سواء كان شخصاً معنوياً يتمثل في الدولة أو شخصاً حسياً يتمثل في أحد الأفراد.

وعندئذ تصبح تلك الجنابة، التي استلزمت دفع هذه الغرامة، ذات أثرين مختلفين في المجتمع بوقت واحد، أحدهما: المفسدة بالنسبة للمقترف. وثانيهما: المصلحة بالنسبة للمكتسب. وهذه النتيجة المزدوجة تعتبر من أخطر مظاهر التناقض والاضطراب التي تهدد المجتمع»[1].

٣ ـ يمكن أن يجاب للجمهور أيضاً: بأننا إذا سلمنا، أن ما استدل به المجيزون من الأدلة تصلح لأن تكون أصلاً يقاس عليه، فإننا عندئذ سنكون أمام أصلين، يصلح كل واحد منهما لأن يقاس عليه غيره من الفروع.

ولكون هذين الأصلين متعارضين، فإنه يجب المصير إلى الترجيح، وفق ما تمليه علينا قواعد التعارض والترجيح، وعندها سنقف أمام مرجحات عدّة ترجح عدم جواز مصادرة أموال الجناة، ومن هذه المرجحات:

أ ـ من المعلوم أن الترجيح إنما يكون بين الأدلة الظنية، ولا يرد الترجيح

---

(١) محاضرات في الفقه المقارن: د. البوطي ص١٦٦ ـ ١٦٧.

بين الأدلة القطعية ولا بين القطعي والظني، بل إن القطعي مقدم على الظني[١].

وفي مسألتنا هذه نحن أمام أصلين: أصل ثابت بالقطع واليقين، من طريق السند والدلالة معاً، وهو أن مال المسلم معصوم ومحترم، ولا يجوز أخذ شيء منه بأي وجه كان، إلا إذا كان برضا صاحب المال.

وهناك أصل آخر، وهو جواز أخذ المال من الجاني على سبيل المعاقبة له ليرتدع، وهذا الأصل ـ بلا شك ـ ظني ولا يرقى لدرجة اليقين والقطع؛ ولذا فإنه يجب تقديم الأصل المقطوع على المظنون، فتلحق سائر الفروع مما يتعلق بالمال بالأصل المقطوع، فليس لأحد ـ حاكم أو غيره ـ أن يمد يده إلى أموال الناس.

ثم إن الأصل الذي تمسّك به مجيزو مصادرة أموال الجناة، ليس بالقوي، لا من جهة السند ولا المتن، فأما السند فإن الأدلة الواردة في محل النزاع، لم يسلم سندها من المقال، وأما ما قوي سنده منها فهو خارج عن محل النزاع.

وأما المتن، فإنه ـ أيضاً ـ لم يسلم من الطعن، وإذا لم نقل إن المتن منكر، فأقل ما يقال في متن حديثي عمرو بن شعيب وحكيم بن حزام، أنهما شاذان، وذلك أننا إذا سلمنا بكونهما ثقتين، فإنهما قد خالفا عمومات الكتاب والسنة والأصول العامة في الشريعة، وإجماع الصحابة والتابعين، فلم ينقل عن النبي ﷺ، ولا عن الخلفاء الراشدين ﷺ، ولا من بعدهم أنهم أوصوا جباتهم على الصدقات بمشاطرة أموال الممتنعين عن أداء زكاة أموالهم. ولو ثبت شيء من هذا لنقل إلينا، كما أنه لم يعهد من السيرة العملية للنبي ﷺ، ومن سيرة خلفائه ﷺ ولا من بعدهم أنهم شاطروا الممتنعين عن دفع زكاة أموالهم.

---

(١) المحصول للإمام الفخر الرازي ٥/ ٤٦٢، نهاية السول للأسنوي ٣/ ١٨٩.

ولا يقال: هذه ـ أي حديثا عمرو بن شعيب وحكيم بن حزام ـ زيادة ثقة، فتكون معتبرة، لأن زيادة الثقة، إنما تكون معتبرة إذا لم تصادم الأصول القطعية، وهنا هذه الزيادة مناقضة للقواعد العامة في الشريعة، ولأصولها الثابتة.

ب ـ ومن وجه آخر، فإن الأصل العام الذي تمسّك به الجمهور يترجح على أصل المجيزين، لأن أصل الجمهور محرِّم، فهو يحرِّم أخذ أموال الناس، وأصل المجيزين مبيح، وقواعد الترجيح بين الأقيسة تقتضي ترجيح القياس المحرم على القياس المبيح[1].

ج ـ إن أدلة المجيزين ليست قطعية، كما أن علتها غير منصوصة أيضاً، أما أدلة المانعين فهي قطيعة، وعلتها منصوصة في كثير من النصوص، فترجح من هذا الوجه أيضاً. لأن العلة المنصوصة أقوى من العلة المستنبطة[2].

وإذا سلمنا بأن أدلة المجيزين أيضاً قطعية، فإنها تكون أصلاً بنفسه، ولا يقاس عليها غيرها، لأنه لا بد أن يصار عند ذلك إلى الترجيح، وأصل المانعين أقوى من أصل المجيزين فيقدم الأقوى، فيخصص من العمومات خصوص ما ورد فيه النص للقاعدة الأصولية الكلية التي تقول: «ما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس».

٢ ـ دليل الجمهور الثاني: وهو أن أسباب التملك محصورة شرعاً، وليس من بينها تملك المال على وجه المصادرة. هذا الدليل يمكن أن يرد عليه من قبل المجيزين: بأن ما ذكرتم من أسباب التملك التي قررتها الشريعة، إنما هي أسباب التملك الطبيعي، أما مصادرة مال الجاني وتمليكه من جهة أخرى، فهو سبب استثنائي، والأدلة الكثيرة من السنة تشهد لكونه سبباً مشروعاً للتملك.

---

(١) نهاية السول ٣/ ١٩٠.

(٢) نهاية السول ٣/ ١٢٢.

ويجاب بأن الأدلة غير مسلمة، فمنها ما هو غير مسلّم من حيث الثبوت، ومنها ما هو خارج عن محل النزاع، وغير ثابت من حيث الدلالة، وسيأتي تفصيل ذلك عند مناقشة أدلة المجيزين، إن شاء اللّه تعالى.

٣ ـ رد المجيزون على دليل الجمهور الثالث، فقالوا: من المتفق عليه أن للحاكم معاقبة الجناة وإيلامهم جسدياً، إلى درجة أن بعض الفقهاء أجاز للحاكم قتل الجاني تعزيراً إذا رأى ذلك في بعض الحالات. والنفس أعظم شأناً من المال، وأمرها أخطر بكثير. فإذا كان الشارع أجاز للحاكم أن يتصرف في أبدان الناس وأرواحهم، فلأن يجوز له التصرف في مالهم من باب أولى(١).

ويجاب عن هذا بما ذكرناه قبل قليل، وهو أن العقوبة، إنما تكون ذات جدوى في مناهضة الجريمة، إذا كان المجتمع بشتى شرائحه وفئاته وأفراده صفاً واحداً في مجابهتها، لكون الجريمة ضرراً بالنسبة إليهم جميعاً ومن كل جه، ولما كانت مصادرة الأموال مصلحة بالنسبة لبعض الأفراد، فإن المواقف في المجتمع قد تتباين من الجريمة، وهذا ـ كما سبق ذكره ـ من أخطر مظاهر التناقض والاضطراب.

أما الإيلام البدني، فليس لأحد فيه مصلحة، بل هو إيذاء محض، لا تختلف تجاهه مواقف أبناء المجتمع، فلذا كان عقوبة ناجعة. هذا، فضلاً عن أن الشارع أجاز للحاكم أن ينزل العقوبات البدنية بالناس بشروطها، ولم يجز معاقبتهم بأخذ أموالهم.

٤ ـ أجيب عن عدم عمل الصحابة بموجب الأحاديث التي تقول بأخذ أموال الجناة عقوبة لهم: بأن عدم مصادرتهم لأموال الجناة، ليس سببه أنهم

---

(١) العقوبات المالية بين الشريعة والقانون: د. حميد محمد القماطي ص٦١.

كانوا يرون ذلك أمراً غير مشروع، بل إن سبب ذلك هو عدم وجود الداعي إلى ذلك، وقال بعضهم: «إن مانعي الزكاة، كانوا مرتدين فقوتلوا، والحديث ينطبق على المسلم، الذي آمن بفريضة الزكاة، ولم يؤدها، ولم يحدث هذا»(١).

والجواب عن هذا: أنه لم يكن كل من امتنع عن أداء الزكاة ـ لأبي بكر ﷺ ـ مرتدين، وإنما كان منهم من آمن بمسيلمة الكذاب، ومنهم من آمن بالأسود العنسي، وكفر بنبوة سيدنا محمد ﷺ، فهؤلاء مرتدون. ومنهم من ترك الصلاة والزكاة، وأنكر الشرائع كلها فهؤلاء ـ أيضاً ـ كانوا مرتدين.

أما مانعو الزكاة، فمنهم من كان باقياً على أصل الدين، أي بقي مسلماً، وكان فيهم من كان لا يمنع الزكاة، ولكن رؤساءهم منعوهم من ذلك، كبني يربوع؛ فقد جمعوا صدقاتهم وأرادوا أن يبعثوا بها إلى أبي بكر ﷺ، ولكن منعهم من ذلك مالك بن نويرة، وفرّقها فيهم، وهؤلاء في الحقيقة بغاة وليسوا مرتدين ولا كفاراً، ولكنهم لما كانوا في غمار أهل الردة، سموا مرتدين تبعاً، أو لأنهم شاركوا المرتدين، في الامتناع من بعض ما منعوه من حقوق الدين، ولم يسم أحد هؤلاء كفاراً على الانفراد. ولهذا، فإننا نقول: إن الداعي إلى أخذ شطر المال من المرتدين، إذا كان لم يتوفر، لأجل أنهم ما كانوا مؤمنين بفرضية الزكاة، فإن البغاة كانوا مؤمنين بفرضيتها، ولكنهم كانوا متأولين في وجوب دفعها بعد رسول اللّه ﷺ لخليفته(٢). ولذا فإن الداعي إلى مشاطرتهم أموالهم كان موجوداً، لكونهم كانوا مسلمين وامتنعوا عن أدائها، ولكن هذا لم يحصل. ولا يقال إنهم قوتلوا، فكان القتل عقوبة أقسى من أخذ المال، لأن الحديث يدل على أن أخذ شطر مال الممتنع عن أداء الزكاة فريضة، لقوله عليه الصلاة والسلام:

(١) حكم التعزير بأخذ المال د. ماجد أبو رخية ص٢٩ ـ ٣٠.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ١/ ١٥٢ ـ ١٥٣.

«عزمة من عزمات ربنا تبارك وتعالى»، ونص الحديث عام يشمل كل الأحوال، سواء وجد قتال، أو لم يوجد.

مناقشة أدلة المجيزين للتعزير بأخذ المال:

١ ـ حديث: «إنا آخذوها وشطر ماله» أجاب الجمهور عنه: بأنه قد تفرّد به بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، وقد خالف بذلك الثقات، فلم يُروَ في حديث صحيح ولا ضعيف أن النبي ﷺ قد شطر مال من منع زكاة ماله، ولا أوصى بذلك عماله، الذين أرسلهم لجباية الزكوات. وكذلك، لم يروَ عن أحد من الصحابة ولا التابعين ولا تابعيهم أنهم فعلوا ذلك، مع أنه وجد من امتنع عن دفع زكاة ماله، ففي الصحيحين[1]، واللفظ للبخاري، عن أبي هريرة ﷺ قال: «أمر رسول اللّه ﷺ بالصدقة، فقيل: منع ابن جميل وخالد بن الوليد وعباس بن عبد المطلب، فقال النبي ﷺ: «ما ينقم ابن جميل، إلا أنه كان فقيراً فأغناه اللّه ورسوله، وأما خالد، فإنكم تظلمون خالداً، قد حبس أدراعه، وأعتُده في سبيل اللّه، وأما العباس بن عبد المطلب، فعمّ رسول اللّه ﷺ فهي عليه صدقة، ومثلها معها». فما أمر النبي ﷺ بأخذ شطر مال ابن جميل.

وقد يجيب المجيزون: بأن عدم الأخذ في هذه الحالة لا يدل على عدم

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري كتاب الزكاة. باب قول اللّه تعالى: ﴿وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَـٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [التوبة: ٦٠]، رقم /١٤٦٨/ ج٣/ ٤٢٢.
صحيح مسلم مع شرح النووي كتاب الزكاة. باب في تقديم الزكاة ومنعها، رقم /٢٢٧٤/ ج٧/ ٥٩. في رواية مسلم: «وأما العباس، فهي عليّ ومثلها معها» أي هي عندي قرض، لأني استسلفت منه صدقة عامين، ينظر شرح النووي ٧/ ٦٠، فتح الباري ٣/ ٤٢٥.

الجواز؛ لأن الإمام يتخير وجه المصلحة في أخذ شطر مال الممتنع عن أداء الزكاة عقوبة له، وفي عدم الأخذ، وقد اختار عدم الأخذ هنا، ونحن لا نقول بوجوب الأخذ(١).

ولكن يرد على هذا، بأن في نص حديث بهز، أن أخذ شطر مال الممتنع عن أداء الزكاة «عزمة من عزمات ربنا تبارك وتعالى» أي فريضة، لا يجوز تركها.

وإذا قيل: إن ابن جميل ربما استجاب بعد ذلك، ولم يتعنّت، ولذلك لم يغرّم. فإنه يقال لهم: إن أناساً كثيرين قد امتنعوا عن دفع الزكاة بعد وفاة النبي ﷺ، وقد قاتلهم أبو بكر ﵁، وتغلب عليهم وكسر شوكتهم فلما أصبحوا في قبضته؛ أخذ منهم الزكاة الواجبة فقط، ولم يثبت أنه أخذ منهم زيادة على ذلك. وإذا كان الامتناع يوجب التغريم، لغرّم أبو بكر ﵁ مانعي الزكاة، ذلك أنهم امتنعوا عن أدائها، وتعنتوا وشهروا السلاح وقاتلوا الخليفة، وهذه أجلى صورة للامتناع عن أداء الزكاة، ولا توجد صورة أخرى أجلى منها، ولو ثبت التغريم إذن، لكانت هذه الحالة أولى بوجوب التغريم من كل الحالات الأخرى، وقد كان الصحابة ﵃ متوافرين آنذاك، ولم ينقل أن أحدهم طالب بمشاطرة مانعي الزكاة أموالهم أو إبلهم. ولا يعقل أن تكون قضية ورد فيها حكم بنص الحديث الشريف، ثم يغيب حكمها عن الصحابة، والتابعين جميعاً؛ فدل على أنهم لم يعتبروا هذا الحديث، ولم يأخذوا به(٢).

وقد أجيب عن عدم أخذ أبي بكر لشطر أموال مانعي الزكاة، بأنه ارتكب العقوبة الأشد في حقهم، وهي مقاتلتهم، واقتضى ذلك العصيان العام، الذي

(١) نيل الأوطار ٤/ ٤٣٩، الفقه المقارن: د. الدريني ص٤٢٦.

(٢) المبدع ٢/ ٤٠١، كشاف القناع ٢/ ٢٥٧.

ظهر منهم، وإنزال العقوبـة الأشد لا يلغي العقوبة الأخف، ولا سيما أن الإمام مخيّر في اختيار العقوبة الأوفق بالمصلحة[١].

ولكن يعكّر على هذا الجواب، أن نص الحديث يقول عن أخذ شطر مال الممتنع عن أداء الزكاة: «عزمة من عزمات ربنا» أي فريضة وحقاً، وقد اقتضت الضرورة مقاتلة مانـعي الزكاة لأنهم كانـوا ذوي شوكـة، ولكـن كان ينبغـي ـ بمقتضى نص الحديث ـ أن يأخذ منهم الشطر بعد أن كسرت شوكتهم، ووقعوا في قبضته، بل إن كونهم أعلنوا العصيان العام، يجعل مضاعفة الغرم عليهم أولى وآكد، وإلا فكيف يغرم فرد واحد إذا امتنع، ولا تغرم الجماعة التي شهرت السلاح؟

وإذا كان الأمر هكذا، فإن أحسن ما يمكن أن يقال عن حديث بهز بن حكيم ـ إذا اعتبرناه ثقة ـ أنه حديث شاذ، لأنه مخالف لما أجمع عليه الثقات، وليس بهز من العدالة والحفظ والضبط حتى يكون تفرده صحيحاً[٢].

على أن كثيراً من أئمة العلم والفقه والجرح والتعديل، قد ضعفوا بهز بن حكيم وحديثه هذا، فقد نقل البيهقي عن الشافعي ﷺ أنه قال: «ولا يثبت أهل العلم بالحديث أن تؤخذ الصدقة وشطر إبل الغال لصدقته، ولو ثبت لقلنا به»[٣].

قال النووي رحمه اللّه: «هذا تصريح عن الشافعي بأن أهل الحديث ضعّفوا هذا الحديث»[٤].

---

(١) الفقه المقارن: د. الدريني ص٤٢٦.

(٢) محاضرات في الفقه المقارن ص١٥٦ ـ ١٥٧.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ٤/ ١٠٥.

(٤) المجموع ٥/ ٢٩٨.

وقال البيهقي: «فقهاء الأمصار على ترك العمل به، فدل على أن له معارضاً راجحاً وقول من قال بمقتضاه في ندرة المخالف»(١).

وقد ضعف بهزاً غير واحد من أئمة الحديث، فقد قال عنه أبو زرعة: صالح، لكنه ليس بالمشهور. وقال أبو حاتم: هو شيخ، يكتب حديثه، ولا يحتج به. وقال الحاكم: كان من الثقات ممن يجمع حديثه، وإنما أسقط من الصحيح روايته عن أبيه عن جده؛ لأنها شاذة، لا متابع له عليها. ولم يرو شعبة عنه، وقال له. من أنت، ومن أبوك؟. وقال ابن حبان: كان يخطئ كثيراً. فأما أحمد وإسحاق، فهما يحتجان به، وتركه جماعة من أئمتنا، ولولا حديثه: «إنا آخذوها وشطر ماله» لأدخلناه في الثقات.

وأجاب من احتج بحديث بهز: بأن أكثر أئمة العلم عدوا بهزاً من الثقات، فقد وثقه يحيى ابن معين، وقال: إسناد صحيح إذا كان من دون بهز ثقة، ووثّقه كذلك ابن المديني والترمذي والنسائي، وقال أبو داود: هو عندي حجة، واحتج به أحمد وإسحاق، فأكثر هؤلاء الأئمة قد وثّقوا بهز بن حكيم، ولا ضير إن ضعفه عدد قليل منهم(٢).

وقد قال الحافظ: واعتمد النووي ما أشار إليه ابن حبان من تضعيف بهز، وليس بجيد لأنه موثق عنه الجمهور... وقد حسّن له الترمذي عدة أحاديث، احتج به أحمد وإسحاق والبخاري خارج الصحيح(٣).

ولكن قد يجاب عن هذا من قبل المخالفين: بأننا لو سلمنا أن بهزاً ثقة،

(١) السنن الكبرى ٤/ ١٠٥، فتح الباري ١٣/ ٤٤٠.

(٢) تهذيب التهذيب ١/ ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٣) فتح الباري ١٣/ ٤٤٠.

وأن حديثه صحيح، فإن هذا يخرجه من دائرة النكارة، ولكنه لا يخرج حديثه من دائرة الشذوذ، لأنه يخالف من هم أوثق منه، وهم جمهرة الصحابة والتابعين وتابعيهم، وهذا هو الجواب عن هذا الحديث، أما ما أجاب به البعض من كونه منسوخاً، فجواب غير سديد، لأنه لابد من ثبوت الناسخ، وأنه متأخر عن المنسوخ، ولم يثبت ذلك، وما قيل من أن الناسخ هو حديث: «ليس في المال حق سوى الزكاة» فضعيف، قال البيهقي لا أصل له، وقال أيضاً: «والذي يرويه أصحابنا في التعاليق «ليس في المال حق سوى الزكاة» لا أحفظ فيه إسناداً[1].

ومن الجمهور من أجاب عن حديث بهز هذا بأنه لو صح، فإننا نأخذ به في خصوص المسألة، التي وردت فيها، فيعمل بمقتضى هذا الحديث في حق من منع الزكاة خصوصاً، لا غيره، ويكون حكم ما يؤخذ من الممتنع عقوبة حكم الزكاة، فتصرف في مصارفها[2]، ولا يلحق بالزكاة غيرها، لأن حرمة مال المسلم ثبتت بأدلة قطعية، ولا يحل أخذ شيء منه إلا بدليل قاطع، قال الصنعاني: «إلا أن حديث بهز هذا ـ لو صح ـ فلا يدلّ إلا على هذه العقوبة بخصوصها في مانع الزكاة لا غيره. . . وقد تقرّرت حرمة مال المسلم بالأدلة القطعية كحرمة دمه، لا يحل أخذ شيء منه إلا بدليل قاطع ولا دليل، بل هذا الوارد في حديث بهز حديث آحادي لا يفيد إلا الظن، فكيف يؤخذ به، ويقدم على القطعي»[3].

وربما قيل: إن الظن يعمل به في نطاق الأحكام العملية، وهذه من المسائل الفرعية العملية. فيجاب عنه: بأن هذا الحديث الذي أفاد الظن، لو أنه

---

(١) المجموع ٥/ ٢٩٨.

(٢) سبل السلام ٢/ ١٢٧.

(٣) المرجع السابق.

ورد في مسألة لم ترد فيها نصوص، ولم يخالف مقتضى أدلة قطعية، إذن لأخذنا به واكتفينا بما أثاره من ظن، ولكنه خالف الأدلة الكثيرة اليقينية القطعية، فأخذنا به، واستثنينا من الأصل العام ـ الذي هو حرمة مال المسلم ـ مال الممتنع عن أداء الزكاة، فأجزنا أخذ شطر ماله، ولا يجوز أن نتوسّع في الأخذ به، فنقيس عليه حالات أخرى، لأن هذا الحديث ورد على خلاف القياس، وما كان كذلك فلا يقاس عليه غيره.

٢ ـ حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في الثمر المعلّق: ذهب بعض العلماء إلى أن هذا الحديث منسوخ بالقرآن والسنة، ومن هؤلاء ابن عبد البر، فقد قال في التمهيد(١): قوله في هذا الحديث: «فعليه غرامة مثليه» منسوخ بالقرآن وبالسنة، فالقرآن قول الله ﷻ: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ﴾[النحل: ١٢٦] ولم يقل بمثلَي ما عوقبتم به، وقضى النبي ﷺ في الصحفة بمثيلها لا بمثليها، وأجمع فقهاء الأمصار، على أن لا تضعيف في شيء من الغرامات وأجمعوا على إيجاب المثل، على مستهلك المكيلات والموزونات». وأجاب الجمهور عنه بأنه ضعيف، لأنه تفرّد بروايته، عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وقد ضعّفه علماء الحديث وممن ضعّفه يحيى بن سعيد، فقد قال عنه: حديثه عندنا واهٍ. وقال الميموني: سمعت أحمد بن حنبل يقول: له أشياء مناكير، وإنما يكتب حديثه يعتبر به، فأما أن يكون حجة فلا. وقال يحيى بن معين: ليس بذاك. وقال الآجري: قلت لأبي داود: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده حجة؟ قال: لا، ولا نصف حجة. وإذا كان ضعيفاً، فإنه لايحتج به، فكيف إذا خالف جماهير الثقات؟ وأجيب: بأنه قد وثّقه

---

(١) التمهيد: لابن عبد البر ٢٣/ ٣١٤.

الجمهور، وممن وثّقه البخاري، فقد قال: رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن المديني، وإسحاق بن راهويه وأبا عبيد وعامة أصحابنا، يحتجون بحديث عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده ما تركه أحد من المسلمين. قال البخاري: من الناس بعدهم؟!. وقال أبو حاتم: سألت ابن معين. فقال: ما أقول؟ روى عنه الأئمة. وقال العجلي والنسائي: ثقة.

وقد ذهب فريق من العلماء إلى التفصيل فقالوا: عمرو بن شعيب في نفسه ثقة، ومن هؤلاء ابن معين وأبو زرعة وابن عدي، وضعّف بعضهم روايته عن أبيه عن جده. قال يحيى بن معين: إذا حدّث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، فهو كتاب. ومن هنا جاء ضعفه. وقال ابن معين أيضاً: ما روى عن أبيه عن جده لا حجة فيه، وليس بمتصل، وهو ضعيف من قبل أنه مرسل، وجد شعيب كتب عبدالله بن عمرو، فكان يرويها عن جدّه إرسالاً.

وقال ابن حبان في الضعفاء: إذا روى عن أبيه عن جده، فإن شعيباً لم يلق عبدالله فيكون منقطعاً، وإن أراد بجده محمداً، فهو لا صحبه له، فيكون مرسلاً. قال ابن حجر: ضعّف بعضهم روايته عن أبيه عن جده فحسب، ومن ضعفه مطلقاً، فمحمول على روايته عن أبيه عن جده، فأما روايته عن أبيه فربما دلّس ما في الصحيفة بلفظ «عن» فإذا قال: حدثني أبي فلا ريب في صحتها. وقد نقل الحافظ ابن حجر عن ابن معين، أن كتب عبدالله بن عمرو صحاح، ثم قال: قلت؛ فإذا شهد له ابن معين، أن أحاديثه صحاح، غير أنه لم يسمها، وصح سماعه لبعضها، فغاية الباقي أن يكون وجادة صحيحة، وهو أحد وجوه التحمل[1]، والله أعلم.

---

(١) تهذيب التهذيب لابن حجر ٣/ ٢٨٠ ـ ٢٨٢.

والخلاصة: أن الراجح قبول حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. هذا هو الأصل ولكنه في حديثه هذا، خالف من هو أوثق منه، فقد خالف جماهير العلماء، فكان حديثه شاذاً.

وعلى فرض أنه لا شذوذ في هذا الحديث، فإنه يكون حجة في خصوص ما ورد فيه، ولا يصلح لأن يكون أصلاً عاماً، لمخالفته للآيات والأحاديث الكثيرة ولقواعد الشريعة العامة، أي إنه ـ كذلك ـ يكون وارداً على خلاف القياس، فلا يقاس عليه غيره، وهذا ما ذهب إليه الإمام أحمد رحمه اللّه، فقد قال عن حديث عمرو بن شعيب في الثمر المعلق: لا أعلم سبباً يدفعه[1].

٣ ـ حديث تغريم كاتم الضالة: يرى الجمهور أنه منسوخ، ولم يأخذ به إلا أحمد بن حنبل رحمه اللّه، فقد أوجب على كاتم ضالة الإبل غرامة مثليها، وفق مقتضى الحديث، وقال أحمد عن هذا الحديث: لا أعلم شيئاً يدفعه. واحتج أحمد على كونه غير منسوخ، بأن عمر ﷺ غرّم حاطب بن أبي بلتعة، حين نحر غلمانه ناقة رجل من مزينة مثلي قيمتها[2]. ومعنى هذا أن تغريم كاتم ضالة الإبل، هو مذهب عمر ﷺ أيضاً. ولكن الملاحظ أن عمر وأحمد رضي اللّه عنهما لم يتخذا من هذا الحديث دليلاً عاماً، على جواز العقوبة بأخذ المال، بل وافقا الجمهور على عدم جواز ذلك، وقصرا حكم هذا الحديث، على خصوص ما ورد فيه، وذلك لوروده على خلاف القياس[3].

وإن هناك ما يشير إلى أن العموم في هذا الحديث غير مراد، وأن التغريم خاص بكاتم ضالة الإبل لمعنى خاص غير متحقق في غيرها، ففي الحديث

---

(١) المغني ٩/ ١٠٥.

(٢) المبدع ٩/ ١٣٢.

(٣) نيل الأوطار ٤/ ٤٤٠.

المتفق عليه[١] واللفظ لمسلم عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه أن رجلاً سأل رسول اللّه ﷺ عن اللقطة؟ فقال: **«عرّفها سنة، ثم اعرف وكاءها وعفاصها، ثم استنفق بها، فإن جاء ربها فأدّها إليه»** فقال: يا رسول اللّه، فضالة الغنم؟ قال: **«خذها، فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب»** قال: يا رسول اللّه فضالة الإبل؟ قال: فغضب رسول اللّه ﷺ حتى احمرّت وجنتاه أو احمرّ وجهه ـ ثم قال: **«مالك ولها، معها حذاؤها وسقاؤها حتى يلقاها ربها»**. يلاحظ من هذا الحديث الشريف أن رسول اللّه ﷺ أجاب السائل بهدوء عندما سأله عن حكم المال الضائع، أو ما يسمى باللقطة ولكنه عليه الصلاة والسلام غضب غضباً شديداً، عندما سئل عن حكم التقاط الإبل الضائعة ولم يجز التقاطها، وسبب ذلك هو ما في نص الحديث: «معها حذاؤها وسقاؤها حتى يلقاها ربها». قال النووي رحمه اللّه في شرح مسلم[٢]: «الإبل مستغنية عمن يحفظها، لاستقلالها بحذائها وسقائها، وورودها الماء والشجر، وامتناعها من الذئاب وغيرها من صغار السباع». وهذا هو السبب في عدم جواز أخذ الإبل الضائعة خاصة، والتقاطها دون غيرها من الأنعام.

٤ ـ حديث إباحته ﷺ سلب من يصطاد في حرم المدينة: أجاب عنه الجمهور، بأنه من باب الفدية، كما تجب الفدية على من يصطاد في حرم مكة المكرمة، وقد عيّن النبي ﷺ نوع الفدية، بأنها سلب الصائد، والعلة التي وجب

---

(١) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب في اللقطة. باب ضالة الإبل، رقم /٢٤٢٧/ ج٥/ ١٠٠ ـ ١٠١.

صحيح مسلم مع شرح النووي. كتاب اللقطة، باب معرف العفاص والوكاء وحكم ضالة الغنم والإبل، رقم /٤٤٧٧/ ج١٢/ ٢٥١.

(٢) شرح النووي ١٢/ ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

من أجلها الفدية ـ وهي هتك حرمة المدينة المنورة ـ علة قاصرة، لا تتحقق في غيرها؛ فلا تتعدى إلى غير ما وردت فيه(١)، إذ العلة القاصرة لا تطّرد، بل هي وسيلة إلى نفي الحكم عما عدا الصورة التي وردت فيها(٢). ودليل كون هذه العلة قاصرة على الاصطياد في المدينة المنورة، أنها حرم، لأن رسول اللّه ﷺ حرّمها، ففي حديث مسلم(٣): عن عبدالله بن زيد بن عاصم: أن رسول اللّه ﷺ قال: **«إن إبراهيم حرَّم مكة ودعا لها، وإني حرّمت المدينة، كما حرّم إبراهيم مكة، وإني دعوت في صاعها ومدّها بمثلَي ما دعا به إبراهيم لأهل مكة»**.

٥ ـ حديث أمر النبي ﷺ بتحريق متاع الغال: ضعيف لا يحتج به، إذ هو من رواية عبد العزيز بن محمد عن صالح بن محمد بن زائدة عن سالم بن عبدالله ابن عمر عن عبدالله بن عمر عن عمر. قال الترمذي: سألت محمداً ـ يعني البخاري ـ عن هذا الحديث، فقال: إنما روى هذا صالح بن محمد بن زائدة، وهو أبو واقد الليثي، وهو منكر الحديث، وقال المنذري: صالح بن محمد بن زائدة، تكلم فيه غير واحد من الأئمة.

وقال البخاري: عامة أصحابنا يحتجون بهذا في الغلول، وهو باطل ليس بشيء، وقال الدارقطني: أنكروا هذا الحديث على صالح بن محمد. قال: وهذا حديث لم يتابع عليه، ولا أصل لهذا الحديث عن رسول اللّه ﷺ والمحفوظ أن سالماً أمر بذلك، وصحح أبو داود وقفه(٤).

---

(١) نيل الأوطار ٤/ ٤٤٠.

(٢) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١/ ٤٧، طبع مؤسسة الرسالة ط (٢). تحقيق د. أديب الصالح ١٣٩٨هـ.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الحج. باب فضل المدينة...، رقم /٣٣٠٠/ ج٩/ ١٣٨.

(٤) تحفة الأحوذي للمباركفوري ٥/ ٢٤ ـ ٢٥.

إذن، هذا الحديث لا حجة فيه. وعلى فرض التسليم بصحته، فإنه ورد على سبب خاص هو الغلول من الغنيمة، فيقتصر حكمه على السبب الذي ورد فيه، ولا يتعدّاه إلى غيره، وهو ما ذهب إليه الأوزاعي وأحمد وإسحاق وهو قول مكحول والحسن[١]، ثم إن هذا لا يصلح الاستدلال به لجواز العقوبة بأخذ المال، لكون التحريق إتلافاً للمال وليس تمليكاً له، فهو إذن خارج عن محل النزاع.

٦ ـ حديث حريسة الجبل: هذا الحديث أيضاً من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وقد قلنا: إن كثيراً من العلماء ضعّفوه، والجمهور الذين وثّقوه، وقبلوا روايته عن أبيه عن جده إنما قبلوها، إذا وردت في مسألة لم يرد فيها ما يخالف رواية أقوى منها. وإذ قد وردت أدلة قطعية كثيرة في تحريم مال الغير، فإن هذا الحديث يعدّ شاذاً، على أحسن تقدير، لمخالفة راويه روايات من هم أوثق منه.

ومهما تسامحنا في الأخذ بهذا الحديث، فإننا لن نستطيع أن نجعله أصلاً يقاس عليه، ويخصص به العمومات القطعية من الكتاب والسنة، المحرمة لأخذ مال الغير، وإنما أقصى ما يمكننا أن نجنح إليه، هو أن هذا الحديث ورد في سبب خاص فيؤخذ به في خصوص الحالة التي ورد فيها، لوروده على خلاف القياس[٢].

٧ ـ حديث المددي: ومنع النبي ﷺ القاتل من سلب القتيل، أجاب عنه النووي رحمه الله بجوابين:

أحدهما ـ أن النبي ﷺ لعله أعطاه بعد ذلك للقاتل، وإنما أخّره تعزيراً له، ولعوف بن مالك؛ لاساءتهما إلى الوالي، وانتهاكهما لحرمته.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) نيل الأوطار ٤/ ٤٤٠.

والجواب الثاني: أنه ربما استطاب النبي ﷺ قلب صاحب السلب، فتركه باختياره وجعله للمسلمين، وإنما فعل ذلك استطابة لقلب خالد رضي الله عنه[(١)].

ولعل الجوب الأسدّ، هو أن حكم السلب إلى الإمام، يتصرف فيه بحسب اجتهاده وحسب المصلحة، وأن القاتل لا يستحقه بنفس القتل، وهذا الجواب أبعد عن التكلّف، وأوفق لقواعد الشريعة وأصولها، فإن من المستبعد أن يعاقب النبي ﷺ صاحب السلب، فيأخذ منه سلبه من أجل تصرف عوف بن مالك. وأما استطابة قلب صاحب السلب، فإنه لم ينقل في خبر صحيح، ولا ضعيف. والقول بأن السلب لا يستحقه القاتل بنفس القتل، هو مذهب الحنفية والمالكية، فهم يقررون أن توزيع السلب داخل في أحكام السياسة الشرعية، التي تركها الشارع لبصيرة الحاكم، ونظره المبني على المصلحة، ومن أقوى الأدلة التي يستدلون بها لرأيهم هذا حديث المددي هذا. فقد قال الجصاص رحمه اللّه: فلما قال النبي ﷺ: **«يا خالد، لا ترد عليه»** دل ذلك على أن قوله بدياً: **«ادفعه إليه»** لم يكن على جهة الإيجاب، وإنما كان على وجه النفل، وجائز أن يكون ذلك من الخمس»[(٢)].

وقال القرطبي رحمه اللّه في تفسيره، عقب ذكر حديث المددي: «فهذا يدل دلالة واضحة على أن السلب، لا يستحقه القاتل بنفس القتل، بل برأي الإمام نظره»[(٣)].

وإذا فسّرنا الحديث على هذا النحو، فإن المصلحة في منع القاتل من السلب، تكون لائحة، إذ فيه تطييب لقلب خالد رضي الله عنه، وزجر للناس عن الجراءة

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/ ٢٨٩.

(٢) أحكام القرآن: للجصاص ٣/ ٥٥.

(٣) الجامع لحكام القرآن: للقرطبي ٨/ ٧.

على الأئمة، وولاة الأمور، وهذه مصلحة لا تخفى على أحد.

٨ ـ مشاطرة عمر ﷺ ولاته أموالهم: ليس ذلك من التعزير بأخذ المال بسبيل، بل هي مسألة أخرى خارجة عن محل النزاع، ذلك أن عمر ﷺ شاطر ولاته أموالهم تطبيقاً منه لحكم شرعي مقرّر وثابت، وهو أنه لا يجوز لأي إنسان يعمل في وظيفة دينية، من ولاية أو قضاء أو فتوى، أن يستغل وظيفته هذه وما أورثته من نفوذ، وأن يجعل ذلك وسيلة إلى الثراء، وهذا ما حذّر منه النبي ﷺ أشد التحذير، فقد غضب أشد الغضب، عندما استعمل على الصدقة عاملاً، يسمى ابن اللتبية فرجع وقال: هذا لكم وهذا أهدي إلي. فإنه عليه الصلاة والسلام قام في الناس خطيباً، ولم يكتف بالتحذير بصيغة عامة ـ كما كان دأبه ﷺ، إذ كان إذا رأى مخالفة شرعية لمحّ ولم يوجّه الكلام مباشرة إلى المخالف، فكان يقول ما بال أقوام ـ بل صرّح وحدّد، فقال: **«ما بال عامل أبعثه فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي له، أفلا قعد في بيت أبيه، أو في بيت أمه، حتى ينظر، أيهدى إليه أم لا، والذي نفس محمد بيده، لا ينال أحد منكم شيئاً، إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه، بعير له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر»**[١]. ثم رفع يديه، حتى رأينا عفرتي إبطيه[٢]، ثم قال: **«اللهم هل بلغت»** مرتين[٣].

---

(١) تيعر: تصيح، واليعار صوت الشاة.

(٢) عفرتي إبطيه: العفرة هي بياض ليس بالناصع، بل فيه شيء كلون الأرض، شرح النووي ١٢/ ٤٢٣.

(٣) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب الهبة. باب: من لم يقبل الهدية لعلة، رقم /٢٥٩٧/ ج٥/ ٢٧٥.

صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الإمارة. باب: تحريم هدايا العمال، رقم /٤٧١٥/ ج١٢/ ٤٢٢ ـ ٤٢٣. وقد روى كلاهما الحديث عن أبي حميد الساعدي ﷺ.

وسبب هذا، هو أن الموظف نائب عن المسلمين، والتقدير والتسهيلات التي قد يجدها، إنما هي بفضل كونه ممثلاً للمسلمين فيكون كل ما يجنيه بسبب ذلك، حقاً للمسلمين، لأنه قد حصل عليه لكونه نائباً عنهم، يقول الشيخ محمد الحامد رحمه اللّه تعالى: كان ـ أي عمر ـ يرى أن إثراء الوالي لا يكون بمجرد عمله، بل إن للرعية دخلاً في تنمية ماله التجاري أو الزراعي بتسهيل أسبابها، لمكان ولايته عليهم، فهم عاملون في هذا الإثراء، وما زاده عملهم هذا شديد الشبه بالمال الذي ليس له مالك معلوم، وقد قدّره بالنصف اجتهاداً منه ﷺ، وسبيله أن يوضع في بيت مال المسلمين، وعمر ﷺ أميرهم، فمن ذا الذي يتولى تصييره إلى بيت المال سواه[1].

وقال الغزالي في شفاء الغليل[2]: «فإن قيل: روي أن عمر ﷺ شاطر خالد بن الوليد على ماله، حتى أخذ رسوله فردة نعله وشطر عمامته. قلنا: المظنون بعمر ﷺ أنه لم يبدع العقاب بأخذ المال، على خلاف المألوف من الشرع، وإنما ذلك لعلمه باختلاط ماله بالأموال المستفادة من الولاية، وإحاطته بتوسّعه فيه، ولقد كان عمر يراقب الولاة بعين كالئة ساهرة، فلعلّه خمّن الأمر، فرأى شطر ماله من فوائد الولاية وثمراتها، فيكون ذلك كالاسترجاع للحق بالرد إلى نصابه، فأما أخذ المال المستخلص للرجل عقاباً على جناية ـ شرع الشرع فيها عقوبات سوى أخذ المال ـ فهو مصلحة غريبة لا تلائم قواعد الشرع».

وهذا التأويل الذي ذكره الغزالي والشيخ الحامد رحمهما اللّه، ليس رجماً بالغيب والظنون غير المبنية على دليل، بل إن الذي دفع إلى مثل هذا التأويل، هو ما عرف من سيرة عمر ﷺ مع ولاته وأهل بيته، فقد روي في ترجمة عمر ﷺ،

(١) نظرات في كتاب إشتراكية الإسلام: الشيخ محمد الحامد ص٧٩.

(٢) شفاء الغليل ص٢٤٤.

أنه راسل قيصر وأن زوجة عمر استدانت ديناراً واشترت به قوارير عطر، وأهدتها إلى زوج ملك الروم، فملأت هذه القوارير بالجواهر والهدايا الثمينة وأرسلتها إلى زوج عمر، فعمد عمر إلى هذه الأموال فأعطى زوجه ديناراً فقط، وأودع الباقي ببيت مال المسلمين، وعلّل ذلك بأن هذه الأموال، إنما أهديت لزوج عمر، لكونها زوجة أمير المؤمنين، ولولا ذلك، لما أهدي لها شيء، ولما أتيح لها أن تراسل زوج قيصر[1].

إذن فالأموال التي أهديت إليها، إنما كان بسبب بالمركز الإسلامي، الذي يتمتع به زوجها رضوان اللّه عليه، فلذلك رد هذا المال إلى بيت المال.

ويدل لهذا أيضاً: ما رُوي عن عبدالله بن عمر رضي اللّه تعالى عنهما، قال: «اشتريت إبلاً، وبعثت بها إلى المرعى، فلما سمنت قدمت بها إلى المدينة لأبيعها، فأربح فيها، فدخل عمر السوق، فرأى إبلاً سماناً، فقال: لمن هذه؟ قيل: هي لابنك عبدالله. فجعل يقول: بخ بخ، ابن أمير المؤمنين. قال عبدالله: فبعث إليّ فجئته أسعى، فقلت: مالك يا أمير المؤمنين؟ قال: ما هذه الإبل؟ فقلت: إبل ضعاف اشتريتها، وبعثت بها إلى المرعى، أبتغي من التجارة ما يبتغي المسلمون. قال: لا شك أنهم يقولون: إرعوا إبل ابن أمير المؤمنن، اسقوا إبل ابن أمير المؤمنين. يا عبدالله، أغد على رأس مالك، واجعل باقيه في بيت مال المسلمين»[2] والسبب في أنه ﷺ لم يشاطر عبدالله ماله كما شاطر ولاته، هو أن مقدار ما بذل عبدالله من الثمن معلوم، فسبيل الزائد كله، بيت المال، لأنه نجم عن محض مساعدة بالرعي، أما الولاة فقد كان منهم عمل ومن

---

(١) الرياض النضرة للمحب الطبري ٢/ ١٣٨.

(٢) الرياض النضرة للمحب الطبري ٢/ ١٣٧، وينظر نظرات في كتاب إشتراكية الإسلام ص٨٠.

الرعية عمل، فرأى أخذ نصف الثروة منهم مناسباً[١].

٩ ـ أما أخذ عمر ﷺ مال السائل الذي معه ما يزيد على كفايته، فهو أيضاً ليس من قبيل العقوبة بأخذ المال، ولكنه كان من أجل أن السائل كان يسأل بغير وجه حق لأن النبي ﷺ حدّد الحالات التي يجوز للإنسان أن يسأل، وهي حالات ثلاث، بينّها عليه الصلاة والسلام بقولـه: «**إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة، رجل تحمّل حمالة فحلّت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلّت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش** ـ أو قال: سِداداً من عيش ـ **ورجل أصابته فاقة، حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجامن قومه: لقد أصابت فلاناً فاقة، فحلّت له المسألة، حتى يصيب قِواماً من عيش**، ـ أو قال: سِداداً من عيش ـ **فما سواهنّ من المسألة يا قبيصة، سحتاً يأكلها صاحبها سحتاً**»[٢].

وهذا السائل، الذي كان يملك كفايته، ليس واحداً من هؤلاء الثلاثة، إذن فهو يسأل بغير وجه حق، وهو يغش المسلمين، ويبتزّ منهم أموالهم، بما يوهمهم أنه فقير ولا يملك كفايته. وعمر ﷺ إذ أخذ المال من هذا السائل ورده إلى بيت المال، فإنما ردّه إلى أصحابه وذلك أن هذا المال مال المسلمين، وأن السائل عندما أخذه منهم بالخديعة والغش، فإنه لم يتملّكه، ولما كان أصحاب هذا المال غير معـروفين بأعيانهم، فقـد وضعـه عمر ﷺ في إبـل الصدقة، لأن ذلـك من مصالح المسلمين العامة، وسبيل هذا المال هو سبيل المال الضائع الذي يجعل في مصالح المسلمين.

---

(١) نظرات في كتاب إشتراكية الإسلام ص٨٠.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي عن قبيصة بن مخارق الهـلالي، كتـاب الزكاة، باب: من تحل له المسألة رقم /١٠٤٢/ ج٧/ ١٣٤ ـ ١٣٥.

١٠ ـ أما ما نقله ابن تيمية وابن القيم رحمهما اللّه تعالى من أقوال الفقهاء، كمالك وأحمد رضي اللّه عنهما، من إراقة اللبن، والتصدق بالزعفران المغشوش، ونحو ذلك، فهو ـ أيضاً ـ خارج عن محل النزاع، إذ ليس هو من قبيل أخذ المال على وجه العقوبة وإنما هو يرجع إلى أمر آخر.

إذ هذه جنايات متعلقة بالمال. أما **الأولى**: وهي إراقة اللبن، فهي من قبيل إتلاف العين التي فيها الفساد، وقد بيّنت أن من العلماء من ذهب إلى جوازه، وهو خارج من محل البحث **والثانية**: فيها معنى التعويض، وذلك أن الغش في هذه الأموال، يعود ضرره إلى الآخرين، إذ فيه إضاعة لمالهم، وتفويت له عليهم بدون مقابل، فكان جائزاً لهم أن يتلقوا في مقابل ذلك تعويضاً.

ولما لم يكن هؤلاء المتضرّرون معروفين بدقة، فقد كان أولى الناس بذلك التعويض هم الفقراء، لأنهم أول من يجب أن يحصن ضد كل الأضرار، يقول أستاذنا فضيلة الدكتور البوطي حفظه اللّه تعالى: «. . .عندما تكون الجناية متعلقة بالمال نفسه فإن الأمر عندئذ، لاينطوي على هذا التناقض والاضطراب ـ أي تباين المواقف من الجريمة ـ حتى ولو دفع المال إلى الفقراء والمساكين؛ لأنها تتخذ مسوغاً آخر، إلى جانب العقوبة، ألا وهو معنى التعويض، فالغش في المال مثلاً إنما يعود بالضرر على الآخرين، إذ هم الذين يحيق بهم ذلك الغش، وهو ضرر يتمثل في فوات مال عليهم بدون مقابل، فكان مشروعاً لهم، أن يتلقوا في مقابل ذلك تعويضاً، ولما كان الذي سيقع عليه الضرر مجهولاً؛ فإن أولى الناس بذلك التعويض، هو أحقهم بالحجز عن ذلك الضرر، وهم الفقراء»[1].

---

(١) محاضرات في الفقه المقارن ص١٦٧ ـ ١٦٨.

١١ ـ دليل المصلحة الذي استدل به القائلون بالتعزير بأخذ المال: رد عليه الجمهور، بأنه صحيح أن العقوبات شرعت لأجل الإيلام والزجر، ولكن ليس كل إيلام وزجر مشروعاً، بل لابد أن تكون العقوبة مشروعة، إما نصاً، وإما دلالة، والمصلحة المعتبرة إما أن يشهد لها نصوص الشريعة، أو كليات الشرع وقواعده العامة. ونحن ـ كما رأينا من مناقشة أدلة المجيزين ـ لم نعهد أن الشارع أجاز مصادرة أموال الناس، من أجل جنايات ارتكبوها ـ مع كثرة الجنايات والعقوبات ـ بل رأينا أن الشارع قد بيّن الجنايات، ووضع بإزائها عقوبات عديدة كفيلة بالزجر عنها، وليس التعزير بأخذ المال، من جملة تلك العقوبات، بل إننا وجدنا في الشرع ما يدل على كون أخذ أموال الناس عقوبة لهم مصلحة متوهمة وملغاة، إذ هي مصادمة لنصوص الشريعة، التي تنهى عن أخذ أموال الناس بغير وجه حق، فالأصل في أموال الناس أنها معصومة، وأن أخذ أي شيء منها حرام، إلا ما ورد بجواز أخذه نصوص خاصة، ولم يرد نص خاص يجيز مصادرة أموال الجناة، وتمليكها من جهة أخرى، فيظل الأخذ على هذا الوجه على أصل التحريم. وأما ما يزعم من أن ذلك جائز، وأنه من قبيل الحكم على الخاصة من أجل العامة، فإنه مردود، لأنه لا يجوز الحكم للعامة على الخاصة، إلا عند الضرورة، والضرورة تقدّر بقدرها، فلا يجوز أخذ أموال الناس من أجل الجماعة، إلا عند وجود ضرورة الجماعة إلى ذلك، أو عند وجود الحاجة العامة. بشرط أن يتعيّن مصادرة المال سبيلاً إلى دفع ضرورة المجتمع وحاجته الماسة، وليس هذا على سبيل العقاب والزجر، وإنما هو من قبيل حفظ الدين والدنيا[1]. وفي مجال العقوبات، لا يتعين التعزير بأخذ المال لدفع الضرر عن المجتمع، بل هناك طرق أخرى كثيرة، كفيلة بردع الجناة وزجرهم، وقد نص

(١) شفاء الغليل: ٢٤٣.

عليها الشارع، فلا يعدل عنها إلى غيرها.

الترجيح: الآن، بعد أن فرغنا من ذكر أدلة المانعين من العقوبة بأخذ المال والمجيزين لها وناقشنا هذه الأدلة، فقد بدا واضحاً، أن ما ذهب إليه جماهير العلماء من الصحابة والتابعين والمذاهب الأربعة، وكثير غيرهم ـ من عدم جواز العقوبة بأخذ المال هو الراجح، لقوة أدلته من الكتاب والسنة، لكون هذه الأدلة، قطعية ويقينية من حيث الثبوت، ومن حيث الدلالة كذلك. وكذلك يؤيد هذا الرأي، قواعد الشريعة العامة، وقواعد الترجيح في أصول الفقه، وأيضاً، فإن المصلحة الحقيقية تشهد لهذا المذهب.

أما أدلة الفريق الآخر، فقد كان منها ما هو غير قوي من جهة الثبوت، وما كان قوياً منها من حيث الثبوت، لم تكن دلالته قوية، لطروء الاحتمالات على دلالته.

وقد رأينا أثناء مناقشتها، أن ما كان قوي الدلالة، إنما انحصرت قوته في خصوص ما ورد فيه، ولم تكن هذه الدلالة من القوة بحيث يمكن أن ترتقي إلى درجةٍ، تصبح فيها أصلاً يمكن أن يقاس عليه فروع أخرى، ذلك أن هذه الأدلة الآحادية من حيث الثبوت، والظنية من حيث الثبوت والدلالة، تقابلها أدلة متواترة قطعية الدلالة، وقواعد الترجيح تقضي بتقديم القطعي على الظني.

أما إذا نظرنا إلى المسألة من جهة المصلحة، فإن المصلحة التي استدل بها المجيزون غير معتبرة، لأنها مصادمة للنصوص، فتكون ملغاة، لأنها تخالف أول وأهم شرط من شروط المصلحة، وهي ألا تكون مصادمة للنص سواء كان نصاً من الكتاب أو السنة، فكيف إذا كانت مصادمة لنصوص كثيرة من الكتاب والسنة معاً.

ثم إننا لو تنزّلنا، وقلنا: إن هذه المصلحة ليست مخالفة للكتاب والسنة،

وافترضناها مصلحة مرسلة، عريت عمّا يؤيدها أو يردها من أدلة الشرع، فإن نظرة واحدة نلقيها على الواقع، تكفي لأن نرجع منها بقناعة تامة، بكون المصلحة المتصورة في فرض العقوبة بأخذ المال مصلحة متوهمة، وليست مصلحة حقيقية، ذلك أن هذا النوع من العقوبة، ربما استطاع أن يدعم خزينة الدولة وأن يشكل مورداً اقتصادياً لا يستهان به، لكثرة الغرامات المالية، ولكنه ما استطاع أن يجدي في كبح جماح الجريمة، بل إن الجريمة تكاد تكون في ازدياد كل يوم بالرغم من توسع القوانين المعاصرة في فرض الغرامات المالية، على مرتكبي الجنايات والجنح المختلفة.

ومن جهة أخرى، فإن معظم القوانين اليوم تتجه إلى تسمية الجريمة وتحديدها، ثم وضع العقوبة بإزائها، وتحديد هذه العقوبة جنساً ومقداراً، ومعنى هذا، أن الغرامة المفروضة بإزاء كل جريمة، معروفة من الجميع، وإن الغرامة قد تخيف الفقير وتردعه، ولكنها لن تخيف الأثرياء، وإذا كان القاضي يملك أن يقرّر ما يراه مناسباً من العقوبات سواء كانت مالية أو بدنية، فإن المال أهون شأناً من النفس، وربما عجز الفقير عن الغرامة المالية، فيدخل السجن لعجزه عن أدائها فيعاقب العقوبة الأشد، ولا يتعرض الغني لهذا، مع أن الفقر في حد ذاته ليس جريمة، وهذا الأمر خارج عن روح العدالة والمنطق[1]، ولذا فإننا نقول مع جماهير العلماء إن العقوبة بأخذ المال غير جائزة من حيث الشرع، ومن حيث العقل كذلك.

❑ ❑ ❑

---

(١) التشريع الجنائي الإسلامي: عبد القادر عودة ١/ ٧٠٧.

الخاتمة والنتائج

والآن وقد وفق الله ﷻ لإتمام هذا البحث، وبعد هذه الجولة الممتعة في رحاب الشريعة، فهذه هي أهم النتائج التي توصلت إليها ورجعت بها:

١ ـ طاعة ولي الأمر واجبة في غير المعصية.

٢ ـ الحاكم لا يملك سلطة تغيير الأحكام، ولكن له أن يختار رأياً من بين عدّة آراء في المسائل الاجتهادية، ويجب على الناس أن يلتزموا الرأي الذي اختاره. وإذا نهى عن رأي منها وجب على الناس الانتهاء عنه شرعاً.

٣ ـ يشترط لإحياء الأرض الموات إذن الإمام بذلك، وله أن يأذن لمن يشاء وأن يمنع من يشاء وفق ما تمليه المصلحة.

٤ ـ لا يعدّ التحجير إحياءً، ولكن المحجّر يصبح أحق بإحيائها من غيره، وإذا عطّل ما حجره كان للإمام أن يأخذها منه وأن يعطيها غيره ليحييها، ولا يشترط لذلك مدة معينة، وإنما هي متروكة لاجتهاد الإمام على حسب ما يراه من المصلحة.

٥ ـ يجوز للإمام أن يقطع الأرض الموات، وليس الإقطاع تمليكاً ولكن المقطع يصبح بالإقطاع أولى من غيره بإحياء الأرض المقطعة له، وللإمام أن يسترد ما أقطعه إذا عطّله المقطع له. والإمام يتبع في كل ذلك المصلحة.

٦ ـ الأرض المفتوحة عَنوة أمرها إلى الإمام يفعل فيها ما يراه مصلحة، وهو بالخيار، إن شاء قسمها بين الغانمين، وإن شاء لم يقسمها ووقفها لجميع الناس.

٧ ـ المعادن ليست تابعة للأرض، فلا تملك بتملكها، وإنما هي ملك للأمة، والإمام ينوب عنها في التصرف بها وفق المصلحة.

٨ ـ الناس أحرار فيما يأتون وما يذرون من الأعمال، ولا يجوز للإمام أن يلزم أحداً بعمل معين، إلا إذا تطلب ذلك مصلحة المجتمع الضرورية أو الحاجة العامة وكذلك إذا استدعى ذلك ضرورة فرد آخر، بشرط أن لا يترتب على ذلك مساس بمصلحة العامل الضرورية.

٩ ـ لا يجوز للإمام أن يلزم الفرد بمزاولة عمل معين من أجل المصالح الكمالية، سواء كانت للمجتمع أو للأفراد.

١٠ ـ ليس للإمام أن يمنع الناس من ممارسة أي عمل، إلا إذا ترتب عليه إضرار بمصلحة المجتمع الضروية أو الحاجية، أو كان ينجم عن ذلك إزهاق ضرورة فرد آخر، بشرط أن لا ينتج عن ذلك إزهاق مصلحة العامل الضرورية، لأن حق الجالب مقدم.

١١ ـ ليس للحاكم أن يجبر الفرد على بذل ماله أو بذل منفعة ماله، إلا إذا دعا إلى ذلك مصلحة المجتمع الضرورية أو الحاجية أو ضرورة فرد آخر، ويشترط عندئذ أن يدفع لصاحب المال التعويض العادل عما بذله.

١٢ ـ ليس للإمام أن يسعِّر على الناس فيحدد سعراً لسلعهم أو أجراً محدداً لأعمالهم، وإن غلت الأسعار، إذا كان الغلاء غير مفتعل، أي كان ناشئاً عن قانون العرض والطلب.

١٣ ـ للأمام أن يسعِّر السلع والأعمال إذا غلت، وكان الغلاء مفتعلاً ونتيجة تواطؤٍ على الغلاء بين أصحاب السلع أو الأعمال. وقد يجب التسعير على الإمام إذا كان الغلاء فاحشاً.

١٤ ـ على الدولة أن تراقب الدعايات والإعلانات، وأن تمنع الكاذبة منها.

١٥ ـ للإمام أن يمنع بيع السلع بأرخص من سعر السوق، إذا رأى أن الدافع إلى الحط من السعر هو الكيد للمنتجين أو الباعة الآخرين، بل يجب على الدولة أن تمنع التجار من ذلك.

١٦ ـ للإمام أن يحجر على المدين المفلس، وأن يمنعه من التصرف في ما بين يديه من الأموال بالبيع والشراء ونحو ذلك، ويقوم الحاكم أو من ينوب عنه، بصرفها إلى غرمائه.

١٧ ـ للإمام أن يبيع مال المفلس عليه، وأن يؤدي منه حق الغرماء ولا يترك له سوى قوته وقوت من يعول، وكسوة تليق به، ولايجوز للإمام أن يبيع مال المفلس بأقل من سعر المثل.

١٨ ـ للإمام أن يحجر على السفيه سواء كان صغيراً أو شيخاً كبيراً، والسفيه هو الذي لا يحسن التصرف في ماله، سواء كان يبذره أو كان يغبن في بياعاته غبناً فاحشاً، فللإمام أن يبطل تصرفاته المالية ولا يقتصر الحجر عليه على التصرف في ماله الذي بين يديه فحسب، بل يتعدّى إلى ذمته أيضاً، فلا يصح منه التصرف المالي وإن كان تصرفاً في الذمة، ولا يزول الحجر على السفيه الكبير، ومن ثم لا تصبح تصرفاته نافذة، إلا بحكم الحاكم.

١٩ ـ يجوز للدولة أن تفرض الضرائب على رعاياها عند الحاجة، وذلك عندما يتهدد الدولة خطر واقع أو متوقع، ولا يجد الجند ما يكفي لسد حاجتهم من العتاد ونحو ذلك. بشرط أن يكون بيت المال قد صفر من الأموال، وبشرط أن يباع كل ما تملكه من الكماليات.

٢٠ ـ إذا وجد فقراء مملقون، ولم يكن في بيت المال ما يقيم أودهم، فإن الحاكم يأخذ كفايتهم من الأغنياء.

٢١ ـ تؤخذ الضرائب من فضل أموال الأغنياء، ولا تؤخذ من رأس المال.

٢٢ ـ للإمام أن يأخذ حاجة الدولة من المال من الأغنياء على سبيل الاستقراض، إذا كان يرجو انصباب الأموال إلى بيت المال، أما إذا لم يكن يرجو ذلك، فإنه يأخذ الكفاية مصادرة دون مقابل.

٢٣ ـ لا يجوز للدولة أخذ الضرائب الجمركية من التجار المواطنين على تجاراتهم التي يتنقلون بها في دار الإسلام، أما تجارة الاستيراد، فإذا رأى أنها ستضر بالاقتصاد الوطني، فإنه يفرض عليهم الضرائب التي تقي الاقتصاد الوطني من الضرر، أما إذا كانت التجارة استيراد مواد وسلع تحتاج إليها الأمة، فلا يجوز أخذ الضرائب عليها بل ينبغي أن تقدم لهم التسهيلات الممكنة.

٢٤ ـ المرافق التي تقوم الدولة بإنشائها لمصلحة المواطنين، تأخذ تكلفتها من الناس لأن فائدتها تعود عليهم، والدولة نائبة عنهم في إقامة هذه المرافق.

٢٥ ـ لا يجوز للدولة أخذ الضرائب الجمركية من التجار الحربين، إلا بناء على اتفاق تبرمه معهم.

٢٦ ـ التأميم غير جائز سواء كان بتعويض أو بغير تعويض، إلا عند ضرورة الأمة إلى تأميم شيء معين، أو وجود الحاجة العامة إليه.

٢٧ ـ للإمام أن يعاقب من يخالف أمره بالعقوبات البدنية المختلفة، وقد تصل العقوبة إلى القتل ـ أحياناً ـ عند خطورة المخالفة، ويتخير العقوبة المناسبة باجتهاده المبني على المصلحة.

٢٨ ـ يجوز للإمام أن يتلف المال الذي جرت فيه المخالفة، ويجوز له تغيير الصورة المنكرة وإزالة مظهر المخالفة في المال، كأن يفكك الهيئة المخالفة أو يغيرها، وكذلك يجوز له أن يتلف المال، وأن يتلف محلّه تبعاً له، عقوبة

للمخالف، إذا رأى ذلك مصلحة.

٢٩ ـ لا يجوز للإمام أن يعاقب من خالف أمره بفرض غرامة مالية عليه.

وفي الختام فإني أشكر اللّه ﷻ آخراً كما حمدته أولاً، على ما أنعم به من التوفيق لإنجاز هذا البحث، وأسأله ﷻ كما وفق لإتمامه أن يتمم فضله فيجعل فيه النفع وأن يتوِّجه بالإخلاص ويثيب عليه، وأن يغفر ما داخل النية من الزغل، وما تطرق إلى العمل من وجود التقصير والزلل، وأن يجعل هذا العمل فاتحة خير، وقنطرة إلى ساحة الدعوة إلى اللّه تعالى وخدمة دينه بصدق وأن يجعل ذلك كله سبيلاً إلى السعادة والرضوان في الدنيا والآخرة، إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير، وهو نعم المولى ونعم النصير.

وآخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين

مُحَمَّدجنَيدالديرشَوِي

دمشق يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٢٢هـ

٧ تشرين الأول ٢٠٠١م

الفهارس

١ ـ فهرس الآيات الكريمة.

٢ ـ فهرس الأحاديث الشريفة والآثار.

٣ ـ تراجم الأعلام.

٤ ـ فهرس المصادر والمراجع.

٥ ـ فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات الكريمة

الآيــــــــة	السـورة	الصفحـة
﴿ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ﴾	المائدة: ٢١	١٧٨
﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾	الحديد: ٢٠	٧، ٣٤٧
﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾	النساء: ٥٩	١١٥
﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ﴾	آل عمران: ٨٣	٣٢
﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ﴾	الكهف: ٧٩	٢٢٣، ٤٢٨
﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾	البقرة: ١٢	٤٢٨
﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾	الأعراف: ١٢٨	١٨٨
﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾	القمر: ٤٩	٢٧٠
﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾	البقرة: ١٤٣	٣١
﴿إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴾	يوسف: ٨٨	٤٢٣
﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾	الأنعام: ٥٧	١١٤
﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾	الأنفال: ٢٨	٢٣١
﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾	التوبة: ٦٠	١٦٧
﴿إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ﴾	غافر: ٣٩	٣٤٧
﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾	الأعلى: ١٦	٣٤٧
﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾	النحل: ٨٩	١١٤
﴿تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا﴾	يوسف: ٤٧	٢٦٧
﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾	الإسراء: ٨١	٥٢٩
﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ﴾	الكهف: ٣١	١٨٧

الآيـــــــــة	السورة	الصفحة
﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ ﴾	آل عمران: ١٤	٧، ٢٢٩
﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾	الحديد: ٢١	٣٤٢
﴿سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾	الحج: ٢٥	١٧٧
﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ﴾	البقرة: ١٤٢	٤٢٨
﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾	محمد: ٤	١١٣
﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾	البقرة: ١٤٨	٣٤٢
﴿فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾	النساء: ٦	٤٠٦، ٤٢٦، ٤٢٩
﴿فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا﴾	البقرة: ٢٨٢	٤٠٢
﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾	البقرة: ٢٨٢	٤٠٥، ٤١٥
﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾	الأعراف: ٣٢	٢١٤، ٢٢٩
﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾	آل عمران: ٦٤	٣٢
﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾	البقرة: ٢١٣	٧٣
﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾	البقرة: ١٦٨	٢٢٩
﴿كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ﴾	سبأ: ١٥	٢٢٩
﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾	الحشر: ٧	١٤٤، ١٧١، ١٧٢، ١٨٥، ٢٠٨، ٢٠٩
﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾	النساء: ٢٩	٢٣١، ٢٩١، ٢٩٨، ٣٠٩، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٦١، ٣٧٢، ٤٤٢، ٤٨٨، ٤٩٦، ٥٠١، ٥٤٤

الآيــــــــــة	السـورة	الصفحـة
﴿لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ﴾	فصلت: ٣٧	١١٧
﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾	الحديد: ٢٥	٧٤
﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾	البقرة: ١٧٧	٤٤٤، ٤٥٠
﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾	الحشر: ٧	١٦٢، ١٦٥، ١٦٧، ١٧١، ١٧٣، ١٧٨، ٤٩٢
﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾	الأنعام: ٣٨	١١٤
﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾	البقرة: ٢٤٥	٤٢٣
﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾	النحل: ٩٧	٢١٦
﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾	الزخرف: ٣٢	٢١١
﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾	هود: ٦١	٢٣٠، ٢٧٠
﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا﴾	تبارك: ١٥	٢٢٩
﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾	البقرة: ١٧٧	٤٥١
﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾	النساء: ٥	٤١٦
﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾	البقرة: ٢٧٥	٢١٤، ٣٦٢، ٣٧٢
﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾	النساء: ٥٨	١٠٠
﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾	البقرة: ٣٠	٢٢٩
﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾	الأنفال: ٦٠	٤٥٩
﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾	الشورى: ٣٨	٩٤
﴿وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ﴾	الحجر: ١٩	٢٧٠

الآيــــــــة	الســورة	الصفحـة
﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾	العاديات: ٨	٢٢٩
﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾	النحل: ١٢٦	٥٦٨
﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾	البقرة: ٢٨٠	٣٨٧
﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ﴾	الأحزاب: ٢٧	١٧٨
﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾	النساء: ٦	٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٣
﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾	المائدة: ٢	٢٥٤
﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾	البقرة: ٢٧٧	١٠٨
﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾	آل عمران: ١٣٣	٣٤٢
﴿وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ﴾	البقرة: ٢٢٣	٤٢٣
﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ يوسف ٨٢/ ١١٧	يوسف: ٨٢	١٨٠
﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾	الأنفال: ٤١	١٦٢، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٨٦
﴿وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾	المؤمنون: ٥١	٢١٣
﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾	الحج: ٧٧	٢١٣
﴿وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾	المطففين: ٢٦	٣٤١، ٣٤٢
﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾	البقرة: ١٤٣	٢٥٦
﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾	النساء: ٥	٤٠٣، ٤١٧
﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾	البقرة: ١٨٨	٥٤٤
﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا۟﴾	النساء: ٦	٣٩٩، ٤٠٩، ٤١٦

الآيــــــــــة	السـورة	الصفحـة
﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾	المائدة: ٢	٢٦٤، ٣١١
﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾	الأعراف: ٤٩	٢٧٠
﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ﴾	الحشر: ٩	١٦٧
﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾	الحشر: ١٠	١٦٥، ١٧١، ١٧٢، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٩
﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾	النساء: ٥١	٨٩
﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ﴾	النساء: ٣٧	٧٣
﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾	هود: ٩٧	٤٠٧
﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾	الحشر: ٦	١٦٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٠، ١٧٢
﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	الحج: ٧٨	١٢٠
﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾	النساء: ١١	١٦٢
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾	البقرة: ٢٨٢	٣٧٢، ٣٩٨
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾	المنافقون: ٩	٢٣١

□□□

فهرس الأحاديث الشريفة والآثار

الحديث والأثر	الصفحة
١ ـ «اختلاف أمتي رحمة» ١٤٠	٢١٢
٢ ـ عمر «أدخل رب الصُريمة والغُنيمة»	٤٩٧
٣ ـ «إذا استنفرتم فانفروا» ت١٤٨ ـ ١٥٦ ـ ٢٢٨ ـ ٣١٩	٢٢٤، ٢٣٥، ٣٣٧، ٤٦٥
٤ ـ «إذا بعت فقل: لا خلابة» ت٢٧٣ ـ ٢٧٥ ـ ٢٨١ ـ ٢٨٢	٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٤، ٤١٢
٥ ـ «إذا خرج ثلاثة في سفر» ت٣٨	٧٥
٦ ـ عمر «إذن يحملكم على طريقة هي الحق»	٩٧
٧ ـ عبدالله بن عمر: «اشتريت إبلاً وبعثت بها إلى المرعى» ت٣٤٨	٥٠٧
٨ ـ «أشد الناس عذاباً.. الذين يضاهون بخلق اللّه» ٣٥٩	٥٢١
٩ ـ «أعطوه منتهى سوطه» ت٩٥	١٥٠
١٠ ـ «أعلمهم أن اللّه افترض عليهم صدقة» ت٣١٩	٤٦٦
١١ ـ «أقطع أبيض بن حمال معدن الملح بمأرب» ١٢٥/ ت١٣٢ ـ ١٣٤ ـ ١٧٣	١٩٠
١٢ ـ «أقطع بلال بن الحارث معادن القبلية جلسيّها وغوريها» ت٩٥/ ١٣٢١ ـ ٢٤٩	١٩١، ١٩٢، ٢٠١
١٣ ـ «اكسروها وهريقوها»	٥٣٤
١٤ ـ «إلاّ أن تروا كفراً بواحاً» ت٦٢	١٠٤
١٥ ـ أبو بكر «ألا إن محمداً قد مات» ٦٥٠	٨٨
١٦ ـ «ألا تسمعون ما يقول» ٩٩	١٥٥

الحديث والأثر	الصفحة
١٧ ـ عمر «اللهم اكفني بلالاً وصحبه» ١١٩	١٨٣
١٨ ـ عمر «إما أن تزيد في السعر وإما أن ترفع من سوقنا» ٢٤٣ ـ ٢٤٦	٣٥٩
١٩ ـ «إن إبراهيم حرم مكة» ٣٩٥	٥٧٢
٢٠ ـ «إن اللّه حرم عليكم دماءكم» ت١٥٣ ـ ٣٣٦ ـ ٣٦١ ـ ٣٧٦	٢٣٠، ٤٨٩
٢١ ـ علي «إن الله فرض على الأنبياء في أموالهم»	٤٤٧
٢٢ ـ «إن اللّه لا يقدس أمة لا يأخذ الضعيف حقه» ت١٥٨ ـ ٣٤٣	٢٣٨، ٤٩٩
٢٣ ـ «إن اللّه لم يأمرنا أن نكسو الحجارة والطين» ٣٥٨	٥٢٠
٢٤ ـ «إن اللّه هو المسعر القابض الباسط» ت١٩٦ ـ ٢٠١ ـ ٢٠٥	٢٩١، ٢٩٩
٢٥ ـ «إن اللّه يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه» ت٢٣٢	٣٤٣
٢٦ ـ «إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة» ٣٩٩	٥٧٨
٢٧ ـ عمر «إن النبي ﷺ لم يقطعك لتحتجز عن الناس»	١٥٨
٢٨ ـ «أنت مضار»	٥٠٣
٢٩ ـ «إن تميماً الداري سأل رسول اللّه ﷺ أن يقطعه عيْنَون» ت١٢١	١٥٥
٣٠ ـ ابن شهاب «إن خيبر كان بعضها عنوة» ت١١٢ ـ ١١٩	١٧٣، ١٨٢
٣١ ـ «إن دماؤكم وأموالكم حرام عليكم»	٥٢٤ ـ ٥٤٤
٣٢ ـ «أن رسول اللّه ﷺ حمى النقيع. . . وحمى عمر رضي الله عنه أرضاً بالربذة» ت ٣٤١	٤٩٧
٣٣ ـ «إن ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه» ٣٦٢	٥٢٦
٣٤ ـ «إن في المال حقاً سوى الزكاة»	٤٥٠
٣٥ ـ ابن عمر وعائشة والحسن بن علي «إن كنت تسأل في»	٤٤٧
٣٦ ـ «إنما أنت مضار». . «اذهب فاقلع نخله» ت١٦١ ـ ١٦٤ ـ ١٦٦ ـ ٢٠٨ ـ ٣٤٥	٢٤٣، ٢٤٧، ٢٤٩، ٣٠٨، ٥٠٣
٣٧ ـ «إنما للمرء ما طابت به نفس إمامه» ٨٦ ـ ٨٧	١٣٧، ١٣٨

الحديث والأثر	الصفحة
٣٨ ـ «أن النبي ﷺ حينما قدم المدينة، أقطع أناساً أراضي. . «فلمَ ابتعثني اللّه إذن؟» ٣٤٣	٤٩٩
٣٩ ـ «إن النهبة ليست أحل من الميتة» ٣٦٣	٥٢٧
٤٠ ـ «أنها اتخذت غرفتين على سهوة لها»	٥٢٠
٤١ ـ «إن هذا المال حلوة» ٢٣٤	٣٤٥
٤٢ ـ «إني لأرجو أن ألقى الله»	٣٠٥
٤٣ ـ «أمك أمرتك بهذا»؟ ١٦٤	٥٢٨
٤٤ ـ «أهرق الخمر واكسر الدنان» ٣٦١	٥٢٥
٤٥ ـ «أيكم يحب أن هذا له بدرهم» ت٢٣٤	٣٤٧
٤٦ ـ «أيما قرية أتيتموها فسهمكم فيها» ت١٠٦ ـ ١١٧ ـ ١٢٠	١٦٤
٤٧ ـ «بل ادعوا». . . «بل اللّه يخفض ويرفع» ت١٩٦ ـ ٢٠١	٢٩٢، ٢٩٢
٤٨ ـ «تتنافسون ثم تتحاسدون» ت٢٣٦	٣٤٨
٤٩ ـ «تسمع وتطيع للأمير» ٦١	١٠٣
٥٠ ـ «تعبدالله، لا تشرك به شيئاً» ت٣٠٣	٤٢٣
٥١ ـ عمر «تلا قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا . . . وَٱلَّذِينَ جَآءُو﴾ قال: فاستوعبت هذه الآية الناس» ت١٠٨	١٦٧
٥٢ ـ «ثلاثة أنا خصمهم» ت١٥١	٢٢٧
٥٣ ـ «الثلث، والثلث كثير» ت٢٩٠	٤٢٤
٥٤ ـ عمر «خذ ما قدرت عليه ودع الباقي»	٥٠٨
٥٥ ـ «خذوا ما معه، فليس لكم إلا ما وجدتم» ت٢٥٦ ـ ٢٥٨	٣٧٦، ٣٧٩
٥٦ ـ «دخل النبي ﷺ مكة، وحول الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً»	٥٢٩
٥٧ ـ «دعوا الناس يرزق اللّه بعضهم من بعض» ٢١٩ ـ ٢٢٠	٢٧٤، ٣٢٤، ٣٢٦

الحديث والأثر	الصفحة
٥٨ ـ جابر «سأغدوا عليكم إن شاء اللّه» ت٢٥٣ ـ ٢٥٩	٣٧٣
٥٩ ـ عبيدالله بن أبي جعفر «سألت شيخاً من القدماء» ت١١٤	١٧٥
٦٠ ـ «عادي الأرض للّه وللرسول» ت٨٢ ـ ٨٣ ـ ١١٨ ـ ١٢١	١٣١، ١٣٣، ١٨٠، ١٨٥
٦١ ـ «العباد عباد اللّه» ت٩٠	١٤٤
٦٢ ـ «عرفها سنة ثم اعرف وكاءها» ٣٩٤	٥٧١
٦٣ ـ «عزمة من عزمات ربنا»	٥٦٣ ـ ٥٦٥
٦٤ ـ «على المرء المسلم السمع والطاعة» ت٦٠ ـ ١٥٦	١٠٢، ٢٣٦
٦٥ ـ «علام توقد هذه النيران»	٥٢٦
٦٦ ـ «غبن المسترسل ظلم» ت٢٢٠	٣٢٥
٦٧ ـ «فأبشروا وأمّلوا ما يسركم» ت٢٣٥	٣٤٧
٦٨ ـ «فإن ترخص أحد بقتال رسول اللّه» ت١١٠	١٧٠
٦٩ ـ «فإنا آخذوها وشطر ماله» ٣٧٧	٥٤٦
٧٠ ـ عمر «فإن الناس لن يهلكوا على أنصاف بطونهم»	٤٦١
٧١ ـ «فلا تظالموا» ٢١٠	٣١١، ٥٦٣، ٥٦٦
٧٢ ـ «فلا تعطه مالك. . . قاتله. . . فأنت شهيد» ت٣٣٦	٤٩٠
٧٣ ـ عمر «فمن كان له عليه دين. . . غرمائه» ت٢٦٠	٣٧٧
٧٤ ـ «في ضالة الإبل المكتومة غرامتها ومثلها معها» ٣٧٨	٥٤٨
٧٥ ـ «قسم رسول اللّه ﷺ خيبر نصفين» ت١١٨	١٨١
٧٦ ـ «قضى رسول اللّه ﷺ بالشفعة في كل شرك لم يقسم» ت٢١١	٣٢٠
٧٧ ـ «كانت بجيلة ربع الناس يوم القادسية» ت١١٣	١٧٤
٧٨ ـ «كان في حائط جدي ربيعٌ. . . فقضى لعبد الرحمن» ت١٦٦	٢٥٠
٧٩ ـ «كنت نهيتكم عن الظروف»	٥٢٦

الحديث والأثر	الصفحة
٨٠ ـ «كيف إذا لبست سواري كسرى» ٣٩	٧٦
٨١ ـ «لا تصاحبنا ناقة عليها لعنة» ٣٦٥	٥٢٩
٨٢ ـ «لا تعطه يا خالد» ٣٨٠	٥٥١
٨٣ ـ «لا تلقوا الركبان» ت١٥٩	٢٤٠
٨٤ ـ «لا حسد إلا في اثنتين» ت٢٣٤	٣٤٦
٨٥ ـ «لا حمى إلا للّه ورسوله» ت٩٢	١٤٥
٨٦ ـ «لا ضرر ولا ضرار» ت١٦٨ ـ ١٧١ ـ ١٨٣ ـ ٣٥٢	٢٥٣، ٢٥٦، ٢٧٥
٨٧ ـ «لا يأخذن أحدكم متاع أخيه لاعباً ولا جاداً» ت٣٣٧	٤٩١
٨٨ ـ «لا يؤمن باللّه واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره طاو إلى جنبه» ت٣٠٥	٤٤٥
٨٩ ـ «لا يبع بعضكم على بيع بعض» ت٢٤٠	٣٥٤
٩٠ ـ «لا يبع حاضر لباد»	٢٣٩، ٢٦٩، ٢٧٤، ٣٠٩
٩١ ـ «لا يحتكر إلا خاطئ» ت١٥٩ ـ ٢٢٤ ـ ٢٢٧	٢٣٩، ٣٣١، ٣٣٥
٩٢ ـ «لا يحل لامرئ أن يأخذ عصا أخيه بغير طيبة نفس منه» ت١٦٥	٢٤٨
٩٣ ـ «لا يحل لامرئ من مال أخيه إلا ما أعطاه من طيب نفسه» ت١٦٥ ـ ١٩٦	٢٤٨
٩٤ ـ «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه» ت١٥٣ ـ ٢٠١ ـ ٣٠٣ ـ ٣٧٦	٢٣١، ٢٩٨، ٤٤٢، ٥٤٥
٩٥ ـ «لا يدخل صاحب مكس الجنة» ت٣٢١	٤٦٨
٩٦ ـ «لا يزال الناس بخير ما تباينوا» ت١٤٠	٢١٢
٩٧ ـ «لا يزال هذا الأمر في قريش» ت٥٢ ـ ٥٣	٩١، ٩٢
٩٨ ـ «لا يسم المسلم على سوم المسلم» ت٢٤٠	٣٥٥

الحـديـث والأثـــر	الصفحة
٩٩ ـ «لا يمنع جار جاره» ت١٦٥ ـ ١٦٦ ـ ١٦٧	٢٤٩، ٢٥١
١٠٠ ـ «لعنت الخمر وشاربها» ٣٦٢	٥٢٥
١٠١ ـ علي «لعمري إن الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس» ٥١	٩٤
١٠٢ ـ «لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام» ٣٦٧	٥٣٣
١٠٣ ـ بشير بن يسار «لما أفاء الله على نبيه ﷺ خيبر قسمه ستة وثلاثين سهماً» ت١١٩	١٦٤
١٠٤ ـ عائشة «لما فتحت خيبر قلنا: الآن نشبع من التمر»	١٤٢
١٠٥ ـ عبدالله بن عمرو «لما فتح عمرو بن العاص أرض مصر» ت١٠٩ ـ ١١٤	١٧٦
١٠٦ ـ عمر «لنا رقاب الأرض» ٩٢	١٤٥
١٠٧ ـ «لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة» ت٥١	٩٠
١٠٨ ـ عمر «لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت فضول مال الأغنياء» ت٣٠٦ ـ ٣١٦	٤٤٦
١٠٩ ـ عمر «لو كان قطيعة مني أو من أبي بكر لم أردها» ١٠٠	١٥٦
١١٠ ـ عمر «لولا آخر المسلمين» ت١٠٥	١٦٣
١١١ ـ «ليس في المال حق سوى الزكاة» ت٣٠٣ ـ ٣٩١	٤٤٣، ٤٤٩، ٤٥٢
١١٢ ـ «ليس لعرق ظالم حق» ت٨٢ ـ ٨٨	١٤٠
١١٣ ـ عمر «ليس لمتحجر بعد ثلاث سنين حق»	١٤٨
١١٤ ـ «ليُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته» ت٢٥٤	٣٧٤
١١٥ ـ «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده» ت١٤١	٢١٣
١١٦ ـ «ما بال عامل أبعثه فيقول هذا لكم وهذا أهدي إليّ» ٣٩٧	٥٧٥
١١٧ ـ ابن عمر «ما شبعنا حتى فتحنا خيبر»	١٤٣
١١٨ ـ عمر «المال مال الله»	٤٩٧
١١٩ ـ «ما يسرني أن لي أحداً ذهباً» ٢٨٩	٤٢٣

الحـديـث والأثـــر	الصفحة
١٢٠ ـ «ما ينقم ابن جميل»	٥٦٣
١٢١ ـ «المؤمن للمؤمن كالبنيان» ت١٦٩	٢٥٤
١٢٢ ـ «مثل القائم في حدود اللّه» ت١٥٦	٢٣٥
١٢٣ ـ «المحتكر ملعون» ت١٥٩ ـ ١٧٩ ـ ١٨٢ ـ ٢٢٧	٢٣٩، ٢٦٩، ٢٧٣، ٣٣٥
١٢٤ ـ «مطل الغني ظلم» ت٢٥٤	٣٧٤
١٢٥ ـ «من أحيا أرضاً ميتةً في غير حق مسلم فهي له» ت٨٢ ـ ٩٣	١٣٣، ١٤٧، ١٥٧
١٢٦ ـ «من أحيا أرضا ميتةً» ت٨٢ ـ ٨٦ ـ ٨٧ ـ ٨٨ ـ ٨٩ ـ ٩٠ ـ ٩١	١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤
١٢٧ ـ «من أحيا أرضاً ميتةً وما أكلت منه العوافي» ت٨٢	١٣٢
١٢٨ ـ «من أحيا مواتاً» ت٨٤ ـ ٩١	١٣٣
١٢٩ ـ «من أخذ أحداً يصيد فيه فليسلبه» ٣٧٩	٥٤٩
١٣٠ ـ «من أصاب بفيه من ذي حاجة غير متخذٍ خبنة فلا شيء عليه» ٣٧٨	٥٤٧
١٣١ ـ «من أعتق شركاً له في عبد» ت١٦١ ـ ١٦٣ ـ ٢٠٦ ـ ٢١١ ـ ٢١٠	٢٤٣، ٢٤٦، ٣٠٦، ٣١٢، ٣١٩
١٣٢ ـ «من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه، فقد أوجب اللّه له النار» ٣٣٦ ـ ٣٤١	٤٨٩، ٤٩٦
١٣٣ ـ «من ترك حقاً أو مالاً» ت٩٣	١٤٧
١٣٤ ـ «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن» ت١١٥	١٧٧
١٣٥ ـ «من رأى من أميره شيئاً» ت٦١	١٠٢
١٣٦ ـ «من رأى منكم منكراً فليغيره» ت٢٣٩	٣٥٣
١٣٧ ـ «من سبق إلى مالم يسبق إليه فهو له» ت٩٣	١٤٦

الحديث والأثر	الصفحة
١٣٨ ـ «من ضحى. . . لا، ذاك عام كان الناس فيه بجهد» ت١٧٨	٢٦٧
١٣٩ ـ «من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة، وبقي في بيته» ت١٧٨	٢٦٦
١٤٠ ـ «من ظلم قيد شبر من الأرض» ت١٥٨	٢٣٧
١٤١ ـ «منعت العراق قفيزها» ت١٠٩ ـ ١١٥	١٦٩
١٤٢ ـ «من غشَّ فليس مني» ت٢٣٧	٣٥٠
١٤٣ ـ «من قتل دون ماله فهو شهيد» ت٣٣٦	٤٩٠
١٤٤ ـ «من كانت له أرض فليزرعها» ت٢٩٥	٤٣٢
١٤٥ ـ «من كان عنده طعام اثنين، فليذهب بثالث» ت٣٠٥ ـ ٣١٥	٤٤٦، ٤٦٠
١٤٦ ـ «من كان معه فضل ظهر» ت٣٠٥	٤٤٥
١٤٧ ـ «من كره من أميره شيئاً» ٦١	١٠٢
١٤٨ ـ «من مات وليس في عنقه بيعة» ت٥٠	٨٨
١٤٩ ـ «من وجدتموه غل في سبيل الله احرقوا متاعه» ٣٧٩	٨٨، ٥٥٠
١٥٠ ـ «موتان، الأرض لله ورسوله» ت٨٧	١٣٩
١٥١ ـ «الناس شركاء في ثلاث» ت١٣٣ ـ ١٣٤ ـ ٣٣٩	١٩٣، ٢٠١، ٢٠٣، ٤٩٤
١٥٢ ـ «نعم، كلمة واحدة تعطونيها» ت٣٨	٧٦
١٥٣ ـ «نهى رسول الله ﷺ عن التلقي. . وأن يستام الرجل على سوم أخيه» ت٢٤٠	٣٥٥
١٥٤ ـ «نهى عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث» ت١٧٧ ـ ١٧٨	١٠٩، ١١٢
١٥٥ ـ عمر «هلاّ طويت بطنك يومين» ت١٨٢	٢٧٣
١٥٦ ـ «هو منك صدقة، وهو مثل الماء العدّ» ت١٣٢	٢٠١
١٥٧ ـ «هي ومثلها والنكال»	٥٥٠
١٥٨ ـ «وأحلت لي الغنائم» ت١١٦	١٧٨
١٥٩ ـ «وإن ضرب ظهرك» ت٦٠	١٠١

الحديث والأثر	الصفحة
١٦٠ ـ أبو هريرة «وافتتحنا خيبر» ت١٠٦	١٦٣
١٦١ ـ عمر «والله ليمرن به ولو على بطنك» ت١٦٣ ـ ١٦٦ ـ ١٦٨	٢٤٧، ٢٥٣
١٦٢ ـ «وفي كل سائمة في كل أربعين ابنة لبون» ٣٧٧	٥٤٦
١٦٣ ـ إسماعيل بن قيس «وقالت امرأة من بجيلة» ت١١٣	١٧٥
١٦٤ ـ «وكل ما أخذ من المسلمين من العشور، فسبيله سبيل الصدقة»	٤٧١
١٦٥ ـ «ولا تناجشوا» ت٢٣٨	٣٥١
١٦٦ ـ «ياخالد لا ترد عليه»	٥٧٤
١٦٧ ـ عمر «يا هُنيّ، ضمّ جناحك عن الناس» ت١٨٢	٢٧٢
١٦٨ ـ «يقول ابن آدم مالي، مالي» ت٢٨٩	٤٢٣
١٦٩ ـ «يكون بعدي أئمة» ت٦١	١٠٣

فهرس تراجم الأعلام

١ ـ ابن بطال: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال القرطبي مؤلف شرح البخاري توفي ٤٤٩هـ.

شذرات الذهب ٢/ ٢٨٣.

٢ ـ ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي الحنبلي «أبو العباس»، العلاّمة صاحب التصانيف الكثيرة، منها «الدرة المضيئة في فتاوى ابن تيمية» و«شرح العمدة لابن قدامة» و«شرح المحرر في الفقه». وله في علم العقيدة والتوحيد كتب كثيرة منها: «إثبات الصفات والعلو والاستواء» و«الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح»، توفي سنة ٧٢٨هـ.

هدية العارفين ٥/ ١٠٥.

٣ ـ ابن جزي: محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله بن يحيى بن عبد الرحمن ابن يوسف بن جُزَيْ الكلبي الغرناطي، يكنى أبا القاسم، كان على طريقة مثلى من العكوف على العلم والاشتغال بالنظر والتقييد، قتل سنة ٧٤١هـ.

الدرر الكامنة: ٣/ ٤٤٦.

٤ ـ ابن جماعة: محمد بن إبراهيم بن سعد اللّه بن جماعة بن علي بن جماعة قاضي القضاة بدر الدين ابو عبدالله الكتاني الحموي الشافعي توفي ٧٣٣هـ.

فوات الوفيات: ٣/ ٢٩٧.

٥ ـ ابن حبان: الإمام العلامة الحافظ المجود شيخ خراسان أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد ابن حبان البستي صاحب الكتب المشهورة ولد سنة بضع وسبعين ومئتين. قال الحاكم كان ابن حبان من أوعية العلم في الفقه واللغة والحديث والوعظ ومن عقلاء الرجال، مع ما كان عليه من الفقه والعربية والفضائل الباهرة وكثرة التصانيف.

سير أعلام النبلاء ج: ١٤ ص٢٠١.

٦ ـ ابن حبيب: عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون بن عباس بن مرداس السلمي،

جمع علماً عظيماً، انفرد بالرياسة في قرطبة بعد وفاة يحيى بن يحيى، كان حافظاً للفقه على مذهب مالك نبيهاً فيه، توفي سنة ٢٣٨هـ، ألف كتباً كثيرة في الفقه والتاريخ والأدب منها الكتب المسماة بـ «الواضحة في السنن والفقه» لم يؤلف مثلها و«الجامع» وكتاب «فضائل الصحابة» و«غريب الحديث» وغيرها.

الديباج ٢/ ٨ ـ ١٣.

٧ ـ ابن حزم: علي بن أحمد الظاهري الأندلسي القرطبي «أبو محمد»، الإمام ذو الفنون والمعارف، كان فقيهاً، حافظاً، متكلماً، أديباً، تفقه بالإمام الشافعي، ثم أداه اجتهاده إلى إنكار القياس والأخذ بظاهر النص، والقول بالبراءة الأصلية، واستصحاب الحال. له تصانيف منها: «الفصل في الملل والنحل» المحلى، الإملاء في شرح الموطأ، اختلاف الفقهاء الخمسة.

سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٨٤، هدية العارفين ٥/ ٦٩٠.

٨ ـ ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن ولي الدين الحضرمي أبو زيد الاشبيلي الأصل، التونسي ثم القاهري ثم المالكي، يعرف بابن خلدون سمع أنواع العلوم ولي القضاء عدة مرات توفي ٨٠٥هـ.

الضوء اللامع: ٤/ ١٤٥.

٩ ـ ابن رجب: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي ثم الدمشقي الشيخ الإمام العالم العامل الزاهد القدوة البركة الحافظ العمدة شيخ الإسلام وأحد الأعلام، له مصنفات مفيدة منها شرح الأربعين النواوية والقواعد الفقهية وتراجم أصحاب مذهبه توفي ٧٩٥ ودفن بالباب الصغير.

المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد ٥/ ١٦٨ فما بعد.

١٠ ـ ابن رشد: الإمام العلامة شيخ المالكية قاضي الجماعة بقرطبة أبو الوليد محمد بن أحمد.

سير أعلام النبلاء ج: ١٤ ص: ٢٠١.

١١ ـ ابن السبكي: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي أبو نصر تاج الدين بن تقي الدين

السبكي انتهت إليه الرياسة بالشام وحصل له من المناصب مالم يحصل لأحد، توفي ٧٧١هـ.

الدرر الكامنة: ٣/ ٣٩.

١٢ ـ ابن سيده: علي بن إسماعيل المرسي اللغوي أبو الحسن المعروف ابن سيده كان من أعلم أهل عصره باللغة حافظاً لها جمع فيها عدة تصانيف نافعة توفي ٤٥٨هـ.

لسان الميزان: ٢/ ٢٠٥.

١٣ ـ ابن شهاب الزهري: أبو بكر محمد بن مسلم ابن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب القرشي الزهري المدني أعلم الحفاظ توفي ١٢٤هـ.

تذكرة الحفاظ: ١/ ١٠٨.

١٤ ـ ابن الصلاح: هو الشيخ تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن الكردي الشهرزوري المعرف بابن الصلاح، كان إماماً في الفقه والحديث عارفاً بالتفسير والأصول والنحو ورعاً زاهداً، مات صبيحة يوم الأربعاء الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وأربعين وستمائة.

سير أعلام النبلاء ج: ١٩ ص: ٤٤٣.

١٥ ـ ابن الطلاع: محمد أبو عبدالله بن فرج مولى ابن الطلاع شيخ الفقهاء في عصره كان شيخاً فاضلاً فصيحاً، وكان قوالاً بالحق شديداً على أهل البدع غير هياب للأمراء توفي ٤٩٧هـ.

الديباج المذهب: ٢/ ٢٤٢.

١٦ ـ ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الشهير بابن عابدين الحسيني له تآليف كثيرة مفيدة، كان شافعياً ثم صار إلى مذهب أبني حنيفة بعد أن ألزمه شيخه بذلك توفي ١٢٥٢هـ.

أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع ٣٦.

١٧ ـ ابن عبد البّر: الإمام العلامة، حافظ المغرب، شيخ الإسلام، أبو عمر يوسف بن عبدالله ابن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي المالكي. من كتبه «الاستذكار لمذهب علماء

الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار». توفي سنة ٤٦٣هـ.

سير أعلام النبلاء ٨/ ١٥٣ وما بعدها.

١٨ ـ ابن العربي: محمد بن عبدالله بن محمد الاشبيلي أبو بكر بن العربي القاضي، كان بحراً في العلم ثاقب الذهن شديداً على الظلمة، بلغ درجة الاجتهاد، ولي قضاء إشبيلية ثم عزل ولع بالتصنيف، توفي سنة ٥٤٣هـ. له تصانيف كثيرة منها «عارضة الأحوذي على شرح الترمذي» و«العواصم والقواصم» و«أحكام القرآن».

سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٩٧.

١٩ ـ ابن عطية: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عبد الرؤوف بن عطية الإمام الكبير قدوة المفسريين أبو محمد الغرناطي، كان فقيهاً عالماً بالتفسير والأحكام والحديث والنحو واللغة والأدب توفي ٥٤١هـ.

طبقات المفسرين ١/ ٢٦٠.

٢٠ ـ ابن عقيل: الإمام العلامة البحر شيخ الحنابلة أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل ابن عبدالله البغدادي الظفري الحنبلي المتكلم صاحب التصانيف.

سير أعلام النبلاء ج: ١٩ ص: ٤٤٦.

٢١ ـ ابن فرحون: إبراهيم بن فرحون اليعمري، كان واسع العلم، فصيح القلم، كريم الأخلاق، حلو المنظر، تولى القضاء بالمدينة سنة ٧٩٣هـ، وتوفي سنة ٧٩٩هـ، من تآليفه «شرح مختصر ابن الحاجب» و«تسهيل المهمات على جامع الأمهات» و«تبصرة الحكام» و«الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب» وغير ذلك، وتآليفه في غاية الإفادة لاتساع علمه. عاش ولم يملك داراً ولا نخلاً، وإنما كان يسكن بالكراء وأكل بالسلف والدين مع كثرة عياله.

ينظر: تعريف الخلف برجال السلف /٢٠٠/.

٢٢ ـ ابن القاسم: عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي المصري، أبو عبدالله، صاحب الإمام مالك، عالم الديار المصرية ومفتيها، كان تقياً فقهياً ورعاً يمتنع من جوائز السلطان، أنفق ماله في العلم. توفي سنة ١٩١هـ وله كتاب المدونة.

سير أعلام النبلاء ٩/ ١٢٠ ـ ١٢٥، الأعلام للزركلي ٣/ ٣٢٣.

٢٣ ـ ابن قدامة: الشيخ الإمام القدوة العلامة المجتهد شيخ الإسلام موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن قدام بن نصر المقدسي الجماعيلي ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، صاحب المغني كان من بحور العلم وأذكياء العالم. وقال عمر بن الحاجب هو إمام الأئمة ومفتي الأمة، خصه اللّه بالفضل الوافر والخاطر الماطر والعلم الكامل طنت بذكره الأمصار وضنت بمثله الأعصار، أخذ بمجامع الحقائق النقلية والعقلية.. إلى أن قال وله المؤلفات الغزيرة وما أظن الزمان يسمح بمثله، متواضع حسن الاعتقاد ذو أناة وحلم ووقار، مجلسه معمور بالفقهاء والمحدثين وكان كثير العبادة دائم التهجد لم نر مثله ولم ير مثل نفسه توفي سنة ٦٢٠هـ.

سير أعلام النبلاء ج: ٢٢ ص: ١٦٦ ـ ١٦٧، ج: ١٤، ص: ٢٠١.

٢٤ ـ ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي، ثم الدمشقي، الفقيه، الأصولي، المفسّر، المحدّث، العارف، لازم الشيخ تقي الدين الملازمة التامة، وكان من أخص تلامذته. من تصانيفه «زاد المعاد في هدي خير العباد» و«أعلام الموقعين عن رب العالمين».

مختصر طبقات الحنابلة ٦٩ ـ ٧٠.

٢٥ ـ أبو ثور: إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي: أخذ الفقه عن الشافعي توفي ٢٤٠هـ.

طبقات الفقهاء للشيرازي: ١٩٢.

٢٦ ـ أبو جعفر: محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ﷺ توفي ١١٤هـ.

طبقات الفقهاء: ٦٤.

٢٧ ـ أبو زيد القيرواني: هو عبدالله أبو محمد بن أبي زيد القيرواني، كان إمام المالكية في وقته وقدوتهم وجامع مذهب مالك وشارح أقواله. كان واسع العلم كثير الحفظ، حاز رئاسة الدين والدنيا وإليه كانت الرحلة من الأقطار، سوكان يعرف بمالك الصغير. توفي سنة ٣٨٦هـ. له كتاب «النوادر والزيادات على المدونة» أزيد من مائة جزء، وكتاب «مختصر المدونة»، و«الذب عن مذهب مالك» وأشهر كتبه «الرسالة».

الديباج المذهب ١/ ٤٢٧ ـ ٤٣٠، الفهرست لابن النديم/٢٥٣/.

٢٨ ـ أبو العباس بن سريج: الإمام شيخ الإسلام فقيه العراقيين أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي القاضي الشافعي.

سير أعلام النبلاء ج ١٤ ص: ٢٠١.

٢٩ ـ أبو عبدالله المازري: عمر بن محمد التميمي المازري المالكي صنف كتاب المعلم بفوائد شرح مسلم، ومصنف كتاب إيضاح المحصول في الأصول، وله تواليف في الأدب وكان أحد الأذكياء الموصوفين والأئمة المتبحرين، وله شرح كتاب التلقين لعبد الوهاب المالكي في عشرة أسفار هو من أنفس الكتب وكان بصيراً بعلم الحديث.

سير أعلام النبلاء ج: ٢٠ ص: ١٠٥.

٣٠ ـ أبو عبيد: علي بن الحسين بن حرب بن عيسى البغدادي قاضي القضاة، المحدث الثبت توفي ٣١٩. تفقه على أبي ثور ولي القضاء بمصر وكان آخر قاضٍ يركب إليه أمراء مصر.

طبقات الشافعية للأسنوي: ١/ ١٩١. طبقات الشافعية للسبكي: ٢/ ٤٤٦. سير أعلام النبلاء ١٤/ ٥٣٦.

٣١ ـ أبو المعين النسفي: ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمد بن مكحول بن أبي الفضل أبو المعين النسفي المكحولي الإمام الزاهد مصنف «التمهيد لقواعد التوحيد» و«تبصرة الأدلة» توفي ٥٠٨هـ.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ١/ ٣٣٧.

٣٢ ـ أشهب: أشهب بن عبد العزيز بن داود بن إبراهيم أبو عمر القيسي العامري، اسمه مسكين وأشهب لقبه. قال الشافعي: ما رأيت أفقه من أشهب لولا طيش فيه، انتهت إليه الرئاسة بمصر بعد ابن القاسم أخذ عن الشافعي وتوفي سنة ٢٠٤هـ.

الديباج ١/ ٣٠٧.

٣٣ ـ أصبغ: أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع مولى عبد العزيز بن مروان، يكنى أبا عبدالله، ورحل إلى مدينة وصحب ابن القاسم وابن وهب وأشهب وسمع منهم وتفقه بهم، لكنه لم يسمع من مالك. قال ابن الماجشون: ما أخرجت مصر مثل أصبغ، قيل له: ولا ابن القاسم؟ قال: ولا ابن القاسم كَلَفاً منه به. توفي سنة ٢٢٥هـ. له تفسير «غريب الموطأ»، وكتاب «آداب الصيام»، وكتاب «آداب القضاء»، وغيرها.

الديباج ١/ ٢٩٩.

٣٤ ـ الباجي: أبو الوليد خلف بن سعد بن أيوب من وارث الباج، أخذ عن أصبغ وغيره بالأندلس ورحل إلى بغداد فسمع عن إمام المالكية أبي الطيب الطبري وأبي إسحاق الشيرازي الشافعي وجماعة من الفقهاء، وتفقه عليه أبو بكر الطرطوشي والقاضي ابن شيرين، توفي سنة ٤٧٤هـ، له كتب منها المنتقى في شرح الموطأ، والسراج في علم الحجاج، والمقتبس من علم مالك بن أنس، وإحكام الفصول في علم الأصول وغيرها.

الديباج: ١٢٠.

٣٥ ـ البخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة الجعفي أبو عبدالله البخاري، شيخ المحدثين وإمام الدنيا وثقة الحديثة صاحب الصحيح، وله كتب كثيرة في الحديث منها «التاريخ الكبير» و«الأدب المفرد»، توفي سنة ٢٥٦هـ.

تهذيب التهذيب: ٣/ ٥٠٨.

٣٦ ـ الجصاص: أحمد بن علي الرازي، المعروف بالجصاص (أبو بكر)، فقيه، مجتهد، من تصانيفه «أحكام القرآن».

معجم المؤلفين ٢/ ٧.

٣٧ ـ البلخي: حفص بن عبد الرحمن بن عمر بن فرخ البلخي أبو عمر الفقهي المعروف بالنيسابوري قاضي نيسابور وابن قاضي نيسابور وكان حفص أفقه أصحاب أبي حنيفة الخراسانيين. مات في ذي القعدة سنة تسع وتسعين ومائة.

طبقات الفقهاء ج: ١ ص: ٢٣٦.

٣٨ ـ البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن أحمد بن علي بن إدريس البهوتي الحنبلي، شيخ الحنابلة بمصر الذائع الصيت البالغ الشهرة المتبحر في العلوم الدينية توفي ١٠٥١هـ.

خلاصة الأثر ٤/ ٤٢٦.

٣٩ ـ الثوري: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري من بني ثور بن عبد مناة من مضر، أبو عبدالله، أمير المؤمنين في الحديث، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى، توفي سنة ١٦١هـ، له كتب منها: الجامع الكبير والجامع الصغير، وكتاب في الفرائض، كان آية في الحفظ، ومن كلامه: ما حفظت شيئاً فنسيته.

الفهرست لابن نديم ١/ ٢٢٥، طبقات ابن سعد ٦/ ٢٥٧، وفيات الأعيان ٢/ ٣٨٦.

٤٠ ـ الجرجاني: علي بن محمد بن علي المعروف بالسيد الشريف الجرجاني الحنفي، ولد في جرجان، له تصانيف كثيرة منه: شرح الفرائض السراجية، وحاشية على مختصر ابن الحاجب، والتعريفات، كان فقيهاً نظّاراً لغوياً، برع في العلوم العقلية والنقلية، توفي سنة ٧٩٢هـ.

الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي: ١٢٥.

٤١ ـ الحصكفي: موسى بن زكريا بن إبراهيم بن محمد بن صاعد ابن الحصكفي القاضي الإمام العلامة صدر الدين ت (٦٥٠هـ).

الجواهر المفيدة: ٣/ ٥١٦.

٤٢ ـ الحليمي: الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم، القاضي أبو عبدالله الحليمي البخاري، قال الحاكم: أوحد الشافعيين بما وراء النهر وأنظرهم وآدبهم. بعد أستاذيه أبو بكر القفال والأودني انتهى. وكان مقدماً فاضلاً كبيراً له مصنفات مفيدة، ينقل منها الحافظ أبو بكر البيهقي كثيراً، ومات في جمادى وقيل في ربيع الأول سنة ثلاث وأربعمائة.

طبقات الشافعية ج: ٢ ص: ٢٨٤.

٤٣ ـ الدارقطني: علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، كان أعلم أهل زمانه بالحديث ورجاله وعلله، وقد كان فقهياً مقرئاً، توفي سنة ٣٨٥هـ، من مؤلفاته السنن، والمؤتلف والمختلف، والعلل.

٤٤ ـ الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي من علماء العربية، كان من المدرسين في الأزهر، له كتب منها: حاشية على مغني اللبيب، وحاشية على الشرح الكبير مختصر خليل، وحاشية على شرح السنوسي لمقدمته أم البراهين، توفي سنة ١٢٣٠هـ.

الأعلام ٦/ ١٧.

٤٥ ـ الرازي: محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني الشافعي فخر الدين، الإمام الفقيه الأصولي المفسر المتكلم الحكيم ذو الفنون، كان كثير العبادة والصلاح، له تصانيف منها: مفاتيح الغيب في التفسير، والمحصول، والمباحث المشرقية.

سير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠٠، العلام ٦/ ٣١٢.

٤٦ ـ زكريا الأنصاري الشيخ الإمام شيخ مشايخ الإسلام علامة المحققين وفهامة المدققين، ولسان المتكلمين وسيد الفقهاء والمحدثين المصري الشافعي، توفي ٩٢٦هـ.

الكواكب السائرة: ١/ ١٩٦.

٤٧ ـ سحنون: عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون، قاضٍ فقيه انتهت إليه رياسة العلم في المغرب، كان زاهداً لايهاب سلطاناً في حق يقوله، أصله شامي من حمص، ومولده في القيروان، ولي القضاء بها سنة ٢٣٤هـ واستمر إلى أن مات سنة ٢٤٠هـ، كان رفيع القدر عفيفاً أبيّ النفس، روى المدونة.

الوفيات ٣/ ١٨٠، قضاة الأندلس ٢٨.

٤٨ ـ السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي بكر السرخسي (شمس الأئمة)، فقيه، أصولي، متكلم، مناظر. من طبقة المجتهدين في المسائل، من آثاره المبسوط.

معجم المؤلفين ٨/ ٢٣٨.

٤٩ ـ الروياني: شريح بن عبد الكريم بن أحمد القاضي أبو نصر القاضي أبي معمر ابن الشيخ أبي العباس الروياني، لم يذكروا وقت وفاته.

طبقات الفقهاء ج: ١ ص: ٢٣٦.

٥٠ ـ السّدي: إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة، الإمام المفسر أبو محمد الحجازي ثم الكوفي الأعور السدي أحد موالي قريش. مات إسماعيل السدي في سنة سبع وعشرين ومئة.

سير أعلام النبلاء ج: ٥ ص: ٢٦٥.

٥١ ـ الشعبي: عامر بن شراحيل بن عبد الشعبي الحميري أبو عمرو الكوفي، تابعي عالم في الحديث والفقه والأدب وله شعر، وقد كان آية في الذكاء، ذكره ابن حبّان في ثقاة التابعين، توفي سنة ١٠٩هـ.

تهذيب التهذيب ٢/ ٢٦٤.

٥٢ ـ الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني ثم الصنعاني، صاحب التصانيف الكثيرة والمفيدة كان مشتغلاً في جمع أركان بالعلم درساً وتدريساً وإفتاءً وتصنيفاً، توفي ١٢٥٠هـ.

ملحق البدر الطالع: ١/ ٢١٤.

٥٣ ـ الشيرازي: الشيخ أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله هو الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن علي ابن يوسف الشيرازي، شيخ الإسلام ومدار العلماء الأعلام في زمانه، أزهد أهل الزمان أكثر الأئمة اشتغالاً بالعلم، كان الطلبة يرتحلون من الشرق والغرب إليه، دخل بغداد وقرأ الأصول على أبي حاتم القزويني والأصول على القاضي أبي الطيب، وتوفي بها في يوم حادي عشر جمادى الأخرى سنة ست وسبعين وأربعمائة وتوفي بها ليلة الأربعاء بعد صلاة العشاء في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة وله تسع وخمسون سنة.

طبقات الفقهاء ج: ١ ص: ٢٣٨.

٥٤ ـ الضحاك بن مزاحم: الهلالي أبو محمد كان من أوعية العلم صاحب التفسير توفي بعد ١٢٠هـ.

سير أعلام: ٤/ ٥٩٨

٥٥ ـ الطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك أبو جعفر الطحاوي، انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر، كان شافعياً فتحول إلى مذهب أبي حنيفة توفي (٣٢١هـ).

لسان الميزان: ١/ ٢٧٤.

٥٦ ـ عبد الرحمن بن مهدي: بن حسان العنبري، أبو سعيد الحافظ الإمام العلم، حافظ متقن من الربانيين، حفظ وجمع وتفقه صنف ولم يكن يروي إلا عن الثقات، قال الشافعي: لا أعرف له نظيراً في الدنيا. تهذيب التهذيب ٢/ ٥٥٦.

٥٧ ـ عبد الملك الجويني: إمام الحرمين هو ضياء الدين أبو المعالي عبد الملك بن شيخ أبي أحمد الجويني، توفي ثمان وسبعين وأربعمائة وله تسع وخمسون سنة.

طبقات الفقهاء ج: ١ ص: ٢٣٨.

٥٨ ـ عمر بن عبد العزيز: أبو حفص الأموي المدني ثم المصري، الإمام الحافظ، العلامة المجتهد، أمير المؤمنين، الخليفة الأموي العادل العابد الزاهد، تولى الخلافة بعد سليمان بن عبد الملك، ودامت خلافته: سنتين وخمسة أشهر، توفي سنة ١٠١هـ.

سير أعلام النبلاء ٥/ ١١٤، تتمة جامع الأصول ٢/ ٧١٨.

٥٩ ـ عياض: بن موسى بن عياض بن عمر الحصيبي أبو الفضل المشهور بالقاضي عياض إمام فرقته في الحديث وعلومه والنحو واللغة وأيام العرب صنف التصانيف المفيدة توفي سنة ٥٤٤هـ.

وفيات الأعيان: ٣/ ٤٨٣.

٦٠ ـ الفخر الرازي: محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني الشافعي فخر الدين، الإمام الفقيه الأصولي المفسر المتكلم الحكيم ذو الفنون، كان كثير العبادة والصلاح، له تصانيف منها: «مفاتيح الغيب في التفسير»، و«المحصول»، و«المباحث المشرقية».

سير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠٠، الأعلام ٦/ ٣١٢.

٦١ ـ القاسم بن محمد: أبو محمد القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهم من الفقهاء السبعة توفي بعد ١٠١هـ. قال يحيى بن سعيد: ما أدركنا بالمدينة أحداً بفضله على القاسم بن محمد.

طبقات الفقهاء: ٥٩.

٦٢ ـ القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن العلاء الصنهاجي البهنسي المصري، الإمام العلامة وحيد دهره وفريد عصره، انتهت إليه الرئاسة في الفقه المالكي، كان بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية، وله معرفة في التفسير، أخذ كثيراً عن العز بن عبد السلام له كتب كثيرة منها: «الذخيرة»، و«الفروق»، و«القواعد» وغيرها، توفي سنة ٦٨٤هـ.

الديباج ١/ ٢٣٦.

٦٣ ـ قطز: قطز بن عبدالله الشهيد الملك المظفر سيف الدين المعزي كان من أكبر مماليك المعز أيبك التركماني، وكان بطلاً شجاعاً حسن التدبير، يرجع إلى دين وإسلام وخير وله اليد البيضاء في جهاد التتار قتل سنة ٦٥٨هـ.

فوات الوفيات: ٣/ ٢٠١.

٦٤ ـ الكاساني: أحمد بن سليمان بن نصر بن حاتم بن علي بن الحسن الكاساني قاضي

القضاة حديث بسمرقند وأملى في داره سبكة المحتسب أمام بسمرقند مدة مديدة، ثم رجع إلى كاسان واستشهد بها.

الأنساب: ٥/ ١٤.

٦٥ ـ الماوردي: علي بن محمد بن حبيب الماوي أبو الحسن أقضى القضاة، له مصنفات كثيرة في مختلف العلوم الشرعية توفي ٤٥٠هـ.

طبقات الأسنوي: ٢/ ٢٠٦.

٦٦ ـ مجاهد: مجاهد بن جبر الإمام شيخ القراء والمفسرين أبو الحجاج المكي مولى السائب ابن أبي السائب المخزومي روى عن ابن عباس فأكثر وأطاب وعنه أخذ القرآن والتفسير والفقه وعن غيره من صحابة قيل توفي وهو ساجد سنة ١٠٢هـ.

سير أعلام النبلاء ٤/ ٤٤٩.

٦٧ ـ المرغيناني: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، شيخ الإسلام برهان الدين المرغيناني العلامة المحقق صاحب الهداية، أقر له أهل عصره بالفضل والتقدم وفاق شيوخه وأقرانه، توفي ٥٩٣هـ.

الجواهر المضيئة ٢/ ٦٢٧.

٦٨ ـ مسلم بن الحجاج: مسلم بن الحجاج القشيري أبو الحسين النيسابوري الحافظ صاحب الصحيح، إمام في الحديث، فقيه من خاصة تلاميذ البخاري، توفي سنة ٢٦١هـ.

تهذيب التهذيب ٤/ ٦٧.

٦٩ ـ المنذري: عبد العظيم بن عبد القوي بن عبدالله بن سلامة بن سعيد زكي الدين أبو محمد المنذري، الحافظ الإمام المصري الشافعي، ولي مشيخة دار الحديث الكاملية (ت ٦٥٦هـ).

فوات الوفيات: ٢/ ٣٦٦.

٧٠ ـ النخعي: إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن عمرو النخعي اليماني، أحد الأعلام الإمام الحافظ فقيه العراق من أكابر التابعين ت٩٦هـ.

٧١ ـ النسائي: أحمد بن شعيب بن علي بن سنان أبو عبد الرحمن النسائي، من أئمة الحديث صاحب السنن، كان عالماً بالحديث والرجال فقيهاً عابداً زاهداً ورعاً مجاهداً، توفي سنة ٣٠٣هـ.

تهذيب التهذيب ١/ ٢٦.

٧٢ ـ النووي: يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن حزام بن محمد بن جمعة النووي، الشيخ الإمام العلامة محي الدين أبو زكريا، شيخ الإسلام أستاذ المتأخرين. كان رحمه اللّه سيداً حصوراً زاهداً لا يبالي بخراب الدنيا إذا سلم له دينه، لا يصرف ساعة في غير طاعة، كان متفنناً في أصناف العلوم فقهاً ومتون أحاديث وأسماء رجال ولغة وتصوفاً وغير ذلك، توفي سنة ٦٧٦هـ، له تصانيف منها: المجموع شرح المهذب، وشرح صحيح مسلم وتهذيب الأسماء واللغات وغيرها كثير.

الطبقات لابن السبكي ٨/ ٣٩٥.

❒❒❒

فهرس المصادر والمراجع

*** التفسير وأحكام القرآن:**

١ ـ أحكام القرآن لابن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢ ـ أحكام القرآن للجصاص أحمد بن علي الرازي الجصاص، دار الفكر، تصوير عن المطبعة البهية بمصر، ١٣٤٧هـ.

٣ ـ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد بن مختار الجنكي الشنقيطي، دار الفكر ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٤ ـ البحر المحيط في التفسير، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي الغرناطي، دار الفكر بيروت، ط٣/ ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٥ ـ التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر ١٩٨٤، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ط (١).

٦ ـ تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، مكتبة المنار، الأردن الزرقاء، ط١/ ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٧ ـ التفسير الكبير للفخر الرازي، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

٨ ـ الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط١/ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٩ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ط١/ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١٠ ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

١١ ـ زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد

الجوزي، تحقيق: محمد بن عبدالله، دار الفكر، بيروت، ط١/ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٢ ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الإمام محمود ابن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، ط٣/ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٣ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي تحقيق: عبد العال السيد إبراهيم من مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر ط (١)، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

١٤ ـ مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط (١) ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

* * *

*** الحديث وشروحه وعلومه:**

١ ـ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، تحقيق: أحمد شاكر عالم الكتب، ط (٢)/ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٢ ـ تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني، تعليق: عبدالله هاشم اليماني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤، دون ذكر الطبعة.

٣ ـ التمهيد، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البرّ النمري، ت٤٦٣م، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد بن عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب/ ١٣٧٣هـ، دون ذكر الطبعة.

٤ ـ جامع العلوم والحكم، عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، ط (٣)/ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩١م.

٥ ـ الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ابن حجر العسقلاني، تعليق: عبدالله المدني، دار المعرفة، بيروت، دون ذكر العام والطبعة.

٦ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، تخريج وتعليق وتحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)/ ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٧ ـ سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، محمد إسماعيل الأمير الصنعاني، دار الكتاب العربية، بيروت، ط (٣)/ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٨ ـ سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، بشرح الإمام السندي، تحقيق: خليل مأمون شيحان، دار المعرفة، بيروت، ط (١)/ ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٩ ـ سنن الترمذي مع تحفة الأحوذي، أبي العلا محمد عبد الرحمن ابن عبد الرحيم، المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة جديدة مقارنة مع الطبعتين الهندية المصرية. دون ذكر التاريخ.

١٠ ـ سنن الدار قطني، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، دار المحاسن/ ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م، دون ذكر الطبعة.

١١ ـ سنن سعيد بن منصور، ت٥٢٢/ تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)/ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٢ ـ السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسن البيهقي، إعداد: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، ط (١)/ ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٣ ـ سنن النسائي، بشرح الحافظ السيوطي، وحاشية الإمام السندي، حققه ورقمه ووضع فهارسه: مكتب تحقيق: التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت. ط (٣)/ ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١٤ ـ شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)/ ١٩٩٠م.

١٥ ـ شرح معاني الآثار، الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد زهر بن النجار، ط (١)/ ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

١٦ ـ شرح النووي على صحيح مسلم بن الحجاج القشيري، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، مكتبة الغزالي، دمشق، ط (١)/ ١٣٤٩هـ.

١٧ ـ طرح التثريب في شرح التقريب، زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم العراقي، دار إحياء التراث، بيروت، دون ذكر التاريخ والطبعة.

١٨ ـ عارضة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، الحافظ ابن العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط (١)/ ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٩ ـ فتح الباري على صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، ط (١)/ ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

٢٠ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدين الهيثمي، تحقيق: عبدالله الدرويش، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢م. دون ذكر الطبعة.

٢١ ـ مختصر سنن أبي داود للمنذري، تحقيق: أحمد شاكر ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، دون ذكر الطبعة والعام.

٢٢ ـ المستدرك على الصحيحين، الإمام أبي عبدالله الحاكم النيسابوري، بذيله، التلخيص للحافظ الذهبي: دار المعرفة، بيروت، دون ذكر الطبعة والعام.

٢٣ ـ مسند أبي يعلى الموصلي ت٣٠٧/ تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون، للتراث، دمشق، دون ذكر الطبعة والعام.

٢٤ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٥)/ ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢٥ ـ مسند الشافعي، مطبوع مع كتاب الأم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٣م.

٢٦ ـ مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٢)/ ١٩٨٣م.

٢٧ ـ معالم السنن، أبي سليمان حمد الخطابي، بهامش مختصر سنن أبي داود، تحقيق: أحمد شاكر وحامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، تصوير عن مطبعة السنة المحمدية/ ١٣٦٩هـ، دون ذكر التاريخ والطبعة.

٢٨ ـ المعجم الكبير، الموطّأ، الإمام مالك بن أنس، مع المنتقى، للإمام الباجي، تصوير عن مكتبة السعادة، مصر، ط (١)/ ١٣٣١هـ.

٢٩ ـ منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم ط (١)، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦، إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٣٠ ـ نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، دار الخير، ط (١)/ ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

* * *

*** أصول الفقه والقواعد الفقهية:**

١ ـ إحكام الفصول، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط (١)/ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٢ ـ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي القرافي، التحقيق وإخراج الأحاديث والتعليق

عليه: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م. دون ذكر الطبعة.

٣ ـ الإحكام في أصول الأحكام، الإمام علي بن محمد الآمدي، تحقيق الدكتور: سيّد الجميلي، دار الكتاب العربي، الرملة البيضاء، بيروت، ط (٢)/ ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤ ـ إدرار الشروق على أنواء الفروق، سراج الدين أبي القاسم قاسم بن عبدالله الأنصاري المعروف بابن الشاط، مطبوع مع الفروق للقرافي.

٥ ـ الإستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها، مصطفى الزرقاء، دار القلم، دمشق، ط (١)/ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٦ ـ الأشباه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نُجيم الحنفي، وبحاشيته نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، محمد أمين بن عمر المعروف بابن عابدين، تحقيق وتقديم: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، تصوير عن الطبعة الأولى/ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٧ ـ الأشباه والنظائر في الفروع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ومعه، كتاب المواهب السنية للعلامة: عبدالله بن سليمان الجرهزي الشافعي، دار الفكر، دون ذكر العام والطبعة.

٨ ـ أصول السرخسي، شمس الدين محمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، تصوير عن لجنة إحياء المعارف النعمانية، بحيدر آباد، الدكن، هند.

٩ ـ الاعتصام، الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، دون ذكر الطبعة والعام.

١٠ ـ التبصرة، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، ت٤٧٦/ تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق ط (١)/ ١٤٠٣هـ.

١١ ـ التلويح على التوضيح، التفتازاني، ومعه، التوضيح شرح التنقيح، المحبوبي البخاري الحنفي، ضبط وتخريج الشيخ: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)/ ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

١٢ ـ الذريعة إلى مكارم الشريعة، الراغب الأصفهاني، ت٥٠٨/ دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)/ ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٣ ـ الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، دون ذكر العام والطبعة.

١٤ ـ شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: عبد الكريم عثمان/ مكتبة وهبة، القاهرة، ط (١)/ ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م.

١٥ ـ شرح المحلي على جمع الجوامع للسبكي، مع حاشية البناني، مطبعة البابي الحلبي، ط (٢)/ ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

١٦ ـ شفاء الغليل، الغزالي، تحقيق الدكتور: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط (١)/ ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م.

١٧ ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، الدكتور: محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، ط (٦)/ ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

١٨ ـ الفروق، الإمام العلامة: شهاب الدين أبي العباس الصنهاجي المشهور بالقرافي دار المعرفة، بيروت لبنان، دون ذكر الطبعة والتاريخ.

١٩ ـ فواتح الرحموت، عبد العلي محمد الأنصاري، شرح مسلم الثبوت ابن عبد الشكور، تصوير عن الطبعة البولاقية، ١٣٢٢هـ.

٢٠ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار الطباع، دمشق، ط (١)/ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٢١ ـ القواعد في الفقه الإسلامي، للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون ذكر التاريخ والطبعة.

٢٢ ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، البزدوي، طبعة الآستانة.

٢٣ ـ المستصفى من علم الأصول، محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تصوير عن الطباعة البهائية.

٢٤ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية، للتوزيع ١٩٧٨م/ دون ذكر الطبعة.

٢٥ ـ مقاصد الشريعة ومكارمها، الأستاذ: علاّل الفاسي، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، دون ذكر الطبعة والعام.

٢٦ ـ الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، شرح الشيخ:

عبدالله دراز، تحقيق الشيخ: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت ط (١)/ ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٢٧ ـ المنثور في القواعد، بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي الزركشي، تحقيق الدكتور: تيسير فائق أحمد محمود، راجعه الدكتور: عبد الستار أبو غدة، ط (٢)/ ١٩٩٣هـ- دون ذكر الدار.

٢٨ ـ منهاج الوصول في علم الأصول، القاضي البيضاوي، ومعه شرح البدخشي، منهج العقول للإمام محمد بن الحسن البدخشي، وشرح الأسنوي نهاية السول، للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، مصر، دون ذكر الطبعة ولا التاريخ.

٢٩ ـ نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، محمد سلام مدكور، دار النهضة العربية، القاهرة، ط (٢)/ ١٩٨٤م.

٣٠ ـ نظرية المصلحة، حسين حامد حسان، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٨١م، دون ذكر الطبعة.

٣١ ـ نهاية السول في شرح منهاج الأصول، الأسنوي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٢م، دون ذكر الطبعة.

٣٢ ـ الوسيط في أصول الفقه، الدكتور: وهبة الزحيلي.

* * *

*** كتب المذاهب الفقهية:**

المذهب الحنفي:

١ ـ بدائع الصنائع، علاء الدين بن مسعود الكاساني، دار الكتب العلمية، تصوير عن طبعة المطبعة الجمالية، القاهرة، ١٣٢٨هـ-١٩١٠م.

٢ ـ البحر الرائق شرح الكنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن نُجيم، دار الكتب العربية، الحلبي، مصر، ١٣٣٣هـ، دون ذكر الطبعة.

٣ ـ البناية شرح الهداية، العيني، دار الفكر، بيروت، ط (٢)/ ١٩٩٠م.

٤ ـ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، مطبعة بولاق، ط (١)/ ١٣١٤هـ.

٥ ـ حاشية ابن عابدين، (رد المحتار على الدر المختار)، دار إحياء التراث، بيروت، ط (٢)/ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٦ ـ شرح فتح القدير، الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، ثم السكندري، المعروف بابن همام الحنفي، على الهداية شرح بداية المبتدي، للمرغيناني، ومعه: شرح العناية للبابرتي، وحاشية المحقق: سعدي حلبي، دار الفكر، بيروت، دون ذكر الطبعة والعام.

٧ ـ شرح مجلة الأحكام العدلية، سليم رستم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط (٣)/ ١٩٨٦م.

٨ ـ الفتاوى الهندية، جماعة من علماء الهند، وبهامشها الفتاوى الخانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط (٣)/ ١٩٨٠م.

٩ ـ المبسوط للسرخسي، شمس الدين محمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م. دون ذكر الطبعة.

١٠ ـ اللباب في شرح الكتاب، الشيخ عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٣١هـ ـ ١٩٩٣م، دون ذكر الطبعة. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

١١ ـ نتائج الأفكار، تكملة شرح فتح القدير المسماة: نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زادة، دار الفكر، بدون ذكر التاريخ والطبعة.

المذهب المالكي:

١ ـ الاستذكار، الحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالله الأندلسي تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار الوعي، حلب، القاهرة، ط (١)/ ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٢ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد، دار المعرفة، بيروت، ط (٩)/ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٣ ـ البهجة شرح التحفة للتسولي، علي بن عبد السلام التسولي، مطبعة، مصطفى البابي الحلبي، ط (٤)/ ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م.

٤ ـ البيان والتحصيل، ابن رشد، (الجد) تحقيق الدكتور: محمد الحجي، وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط (٢)/ ١٩٨٨م.

٥ ـ التاج والإكليل لمختصر خليل، المواق، دار الفكر، ط (٢)/ ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٦ ـ الزرقاني على مختصر خليل، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، ت١١٢٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)/ ١٤١١هـ.

٧ ـ الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، العلامة: أبي البركات أحمد ابن محمد بن أحمد الدردير، إخراج وضبط الدكتور: مصطفى كمال وصفي، دار المعارف، مصر، ١٣٩٣هـ ـ دون ذكر الطبعة.

٨ ـ الشرح الكبير للدردير على مختصر سيدي خليل مع حاشية الدسوقي، وتقريرات الشيخ: محمد علّيش، دار الفكر، بيروت، ط (١)/ ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٩ ـ الشرح الكبير مع حاشية العدوي.

١٠ ـ الصاوي، أحمد بن محمد الصاوي المالكي، مطبوع مع الشرح الصغير للدردير.

١١ ـ الفواكه الدواني، شرح الشيخ: أحمد بن غنيم النفراوي المالكي، على رسالة أبي محمد عبدالله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني المالكي.

١٢ ـ القوانين، محمد بن أحمد بن جزي، المكتبة الثقافية، بيروت، دون ذكر الطبعة والتاريخ.

١٣ ـ المدونة الكبرى، الإمام مالك، دار صادر، تصوير عن طبعة مطبعة السعادة، مصر، ط (١)/ دون ذكر التاريخ.

١٤ ـ المقدمات الممهدات، أبو الوليد بن أحمد بن رشد (الجد) القرطبي، تحقيق الدكتور: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط (١)/ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١٥ ـ مواهب الجليل، محمد بن محمد المعروف بالحطاب، دار الفكر، ط (٢)/ ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

الفقه الشافعي:

١ ـ الأم، الشافعي، تحقيق: محمود مطرجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)/ ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٣م.

٢ ـ البجيرمي على الخطيب، سليمان البجيرمي، دار الفكر، الطبعة الأخيرة، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٣ ـ البيان شرح المهذب، العمراني، دار المنهاج للطباعة والنشر ـ بيروت ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤ ـ تحفة المحتاج شرح متن المنهاج، أحمد بن حجر الهيتمي، ومعه حاشية الشيرواني، دار إحياء التراث، بيروت، دون ذكر التاريخ والطبعة.

٥ ـ الحاوي الكبير شرح مختصر المزني، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)/ ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٦ ـ روضة الطالبين وعمدة المفتين، الإمام النووي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢/ ١٩٨٥م.

٧ ـ فتح المعين، زين الدين بن عبد العزيز المليباري، دار الفكر، دون ذكر الطبعة والتاريخ.

٨ ـ المجموع شرح المهذب، النووي، محمود مطرجي، دار الفكر، ط (١)/ ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٩ ـ المختصر المزني على الأم، مطبوع مع الأم، دار الكتب العلمية، بيروت ط (١)، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٣م.

١٠ ـ مغني المحتاج شرح محمد الشربيني الخطيب على متن المنهاج للإمام النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون ذكر الطبعة والعام.

١١ ـ المهذب في الفقه الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف الشيرازي، دار الفكر، دون ذكر التاريخ والطبعة.

١٢ ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد الرملي مع حاشية الشبراملّسي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأخيرة، / ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨١م.

١٣ ـ الوسيط، محمد بن محمد بن محمد الغزالي، ت٥٠٥/ تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر، دار السلام، ط (١)/ ١٤١٧هـ.

المذهب الحنبلي:

١ ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٩) / ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٢ ـ الإنصاف في معرفة الراجح على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، علي سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دون ذكر الطبعة والتاريخ.

٣ ـ دليل الطالب، مرعي بن يوسف الحنبلي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٢)/ ١٣٨٩هـ.

٤ ـ الروض المربع بشرح زاد المستقنع، البهوتي، تحقيق: محمد عبد الرحمن عوض، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (٢)/ ١٩٨٦م.

٥ ـ الطرق الحكمية في السياسية الشرعية، ابن القيم، تحقيق: محمد بشير عيون، مكتب دار البيان، دمشق، ط (١)/ ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

٦ ـ الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، ط (١)/ ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٧ ـ كشاف القناع على متن الإقناع، منصور بن يونس إدريس البهوتي، راجعه وعلق عليه: الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، دون ذكر الطبعة.

٨ ـ المبدع، إبراهيم بن محمد بن مفلح، ت٨٨٤/ المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ ـ دون ذكر الطبعة.

٩ ـ مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد دار الفكر، ط (١)/ ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

١٠ ـ المغني، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر، ط (١)/ ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

١١ ـ منار السبيل، إبراهيم بن محمد ضويان، ت١٣٥٣/ المحقق: عصام قلعجي، مكتبة المعارف، الرياض، ط (٢)/ ١٤٠٥هـ.

المذهب الظاهري:

١ ـ المحلّى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، دون ذكر العام والطبعة.

* * *

* الفقه العام، والسياسة الشرعية:

١ - الأحكام السلطانية، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)/ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢ - الأحكام السلطانية، الماوردي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (١)/ ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٣ - الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلاّم، تحقيق: محمد خليل هرّاس، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م. دون ذكر الطبعة.

٤ - تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ابن فرحون، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط (١)/ ١٤١٦هـ - ١٩٨٦م.

٥ - تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، بدر الدين بن جماعة، تحقيق: الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، دولة قطر، ط (٢)/ ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٦ - تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة، وصلتها بالتشريع الإسلامي، الدكتور: أحمد يوسف، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دون ذكر الطبعة والتاريخ.

٧ - الحسبة في الإسلام، ابن تيمية، دار الكتاب العربي، دون ذكر الطبعة والتاريخ.

٨ - الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، الدكتور: محمد فتحي الدريني، دار البشير، مؤسسة الرسالة، ط (١)/ ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٩ - الخراج، لأبي يوسف، ضمن كتاب «في التراث الاقتصادي الإسلامي»، دار الحداثة، بيروت، ط (١)/ ١٩٩٠.

١٠ - الاستخراج لأحكام الخراج، لابن رجب الحنبلي، دار الحداثة، بيروت، ط (١)/ ١٩٩٠م.

١١ - الخراج، ليحيي بن آدم، دار الحداثة، بيروت، ط (١)/ ١٩٩٠م.

١٢ - الخراج، قدامة بن جعفر، ت٣٢٩هـ - تحقيق الدكتور: محمد حسين الزبيدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، دون ذكر الطبعة والعام.

١٣ - السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، الدكتور: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط (١)/ ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٤ ـ المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقاء، دار القلم، دمشق، ط (١)/ ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٥ ـ نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ظافر القاسمي، دار النفائس، ط (٦)/ ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

* * *

* كتب فقهية حديثة، وكتب اقتصادية:

١ ـ آداب السوق في الإسلام، عبد الحفيظ القرني، دار الصحوة، القاهرة، ط (١)/ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

٢ ـ أحكام التسعير في الشريعة الإسلامية، الدكتور: موسى عز الدين عبد الهادي، دار النهضة، القاهرة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩١م/ دون ذكر الطبعة.

٣ ـ إحياء الأرض الموات، الدكتور محمد الزحيلي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ط (١)/ ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٤ ـ الإدارة المالية في الإسلام، الدكتور: عبد الحميد خرابشة، الدكتور: محمد خليل عدينات، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، م ـ آل البيت، دون ذكر التاريخ والطبعة.

٥ ـ اشتراكية الإسلام، الدكتور: مصطفى السباعي، مطبعة جامعة دمشق، ط (١)/ ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩م.

٦ ـ أصول الاقتصاد الإسلامي، الدكتور: رفيق المصري، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط (٢)/ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٧ ـ الإعلان المشروع والممنوع في الفقه الإسلامي، مساعد بن قاسم الفالح، مكتبة العاصمة، الرياض، ط (١)/ ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٨ ـ الاقتصاد الإسلامي، الدكتور: محمد عبد المنعم عفر، دار البيان العربية، جدة، ط (١)/ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٩ ـ الاقتصاد السياسي، الدكتور: علي عبد الواحد وافي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط (٥)/ ١٩٥٢م.

١٠ ـ الاقتصاد السياسي والمبادئ الاقتصادية، الدكتور؛ عمر علي حلبلب، ط (٣)/ ١٩٩٦م، دون ذكر الدار الطابعة.

١١ ـ اقتصادنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت ط (١٧)/ ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٢ ـ تاريخ الأفكار الاقتصادية، الدكتور: اسماعيل سفر، الدكتور: عارف دليلة، جامعة دمشق، ط (٩)/ ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١٣ ـ تاريخ الأفكار والوقائع الاقتصادية، الدكتور: تيسير رداوي، جامعة حلب، كلية الاقتصاد والتجارة، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية/ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م. دون ذكر الطبعة.

١٤ ـ تاريخ الفكر الاقتصادي، الدكتور: سعيد النجار، مكتبة دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٣، دون ذكر رقم الطبعة.

١٥ ـ تاريخ الفكر الاقتصادي، الدكتور: لبيب شقير، دار نهضة مصر، القاهرة، دون ذكر العام والطبعة.

١٦ ـ تاريخ الفكر الاقتصادي، الدكتور: محمد دويدار، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، دون ذكر التاريخ والطبعة.

١٧ ـ تاريخ الوقائع والأفكار الاقتصادية، الدكتور: عبد الرحيم بوادقجي، مطابع مؤسسة الواحدة، جامعة دمشق، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م دون ذكر الطبعة.

١٨ ـ التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبد القادرة عودة، مؤسسة الرسالة، ط (١٣)، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

١٩ ـ التطور الاقتصادي للمجتمع منذ بدء التاريخ، سيغال، ترجمة: نجاة قصاب حسن، مكتب المطبوعات الشعبية، بيروت، دمشق ١٩٤٧م، دون ذكر الطبعة.

٢٠ ـ تطور الفكر الاقتصادي، الدكتور: حسين عمر، دار الفكر العربي، مصر، القاهرة، ط (١)/ دون ذكر العام.

٢١ ـ تطور الملكية الفردية، أحمد محمد غنيم، دار النديم، القاهرة، ط (١)/ ١٩٥٧م.

٢٢ ـ التكامل الاقتصادي الإسلامي، الدكتور: رفعت السيد العوضي، دار المنار، القاهرة، ط (١)/ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٢٣ ـ التيسير في أحكام التسعير، المجيلدي، تحقيق: موسى لقبال، طبع الجزائر، دون ذكر الطبعة والتاريخ.

٢٤ ـ الحجر وأسبابه في الفقه الإسلامي، الدكتور: محمد إسماعيل أبو الريش، مطبعة الأمانة، مصر ط (١)/ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٥ ـ الحرية الاقتصادية في الإسلام، محمود بابللي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م. دون ذكر الطبعة.

٢٦ ـ الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، الدكتور: عبدالله الثمالي، رسالة دكتوراة غير مطبوعة، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، مكة المكرمة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٧ ـ الحرية الاقتصادية، الدكتور: محمد بسيوني أبو الفتوح، دار الوفاء القاهرة، ط (١)/ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٨ ـ حكم التسعير في الإسلام، الدكتور: ماجد أبو رخية، مكتبة الأقصى، عمان، الأردن، ط (١)/ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٩ ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، الدكتور: محمد فتحي الدريني، دار الرسالة، ط (٢)/ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٠ ـ دور الدولة في التوازن الاقتصادي والاجتماعي في الإسلام، الدكتور: عبد الحميد عواد.

٣١ ـ السياسة الاقتصادية والنظم المالية، الدكتور: أحمد الحصري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (١)/ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٣٢ ـ السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، الدكتور: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط (١)/ ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٣٣ ـ السياسة المالية في الإسلام، عبد الكريم الخطيب، دار المعرفة، بيروت، دون ذكر الطبعة والعام.

٣٤ ـ الضرائب، أسسها العملية وتطبيقاتها العملية، الدكتور: عبد الأمير شمس الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط (١)/ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٥ ـ ضوابط تنظيم الاقتصاد في السوق الإسلامي، الدكتور: غازي عناية، دار النفائس، بيروت، ط (١)/ ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٣٦ ـ العقوبة في الشريعة الإسلامي، الدكتور: عبد الكريم زيدان، مؤسسة بيروت، ط (٢)/ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٧ ـ العقوبة في الفقه الإسلامي، أحمد فتحي البهنسي، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٧٠م، دون ذكر الطبعة.

٣٨ ـ العقوبات المالية بين الشريعة والقانون، حمدي محمد القماطي، المنشأة العامة للنشر، طرابلس، ليبيا، ط (١)/ ١٩٨٦م.

٣٩ ـ النظام الاقتصادي بين الشيوعية والإسلام، الدكتور: محمد سعيد رمضان البوطي، نشر المكتبة الأموية، دمشق، مطابع دار الفكر، دمشق، ط (١)/ ١٩٥٩م.

٤٠ ـ الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور: وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط (١)/ ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٤١ ـ فقه الزكاة، الدكتور: يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢٢)/ ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٤٢ ـ الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، الدكتور: محمد فتحي الدريني، جامعة دمشق، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م. دون ذكر الطبعة.

٤٣ ـ القضايا الاقتصادية في الماركسية، بليخانوف، ترجمة: حنا عبود، دار دمشق، ط (١)/ ١٩٧٣م.

٤٤ ـ قضايا فقهية معاصرة، الدكتور: محمد سعيد رمضان البوطي، مكتب الفارابي، دمشق، ط (١)/ ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٤٥ ـ قصة الملكية، علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة دون ذكر العام والطبعة.

٤٦ ـ كتاب الأموال، حميد بن زنجويه، ت٢٥١هـ ـ تحقيق الدكتور: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط (١)/ ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤٧ ـ مسألة ملكية الأرض في الإسلام، أبو الأعلى المودودي، تعريب: محمد عاصم الحداد، مكتبة الشباب المسلم، دمشق، دون ذكر التاريخ والطبعة.

٤٨ ـ المؤتمر الاقتصادي الأول، محمد العربي،

٤٩ ـ مبادئ في الاقتصاد السياسي، شارل جيد، الأستاذ في مدرسة فرنسا الكبرى والأستاذ الفخري في مدرسة الحقوق في باريس، ترجمة: نجيب مكرينه، مطبعة العصر، الجديد، حلب، ط (١)/ ١٩٢٤م.

٥٠ ـ محاضرات في الفقه المقارن، الدكتور: محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط (٢)/ ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٥١ ـ المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والإسلام، الدكتور: محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، ط (١)/ ١٩٥٩م.

٥٢ ـ المذهب الاقتصادي في الإسلام، الدكتور: محمود شوقي الفنجري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط (٢)/ ١٩٨٦م.

٥٣ ـ مقدمة في العلاقات الاقتصادية الدولية، الدكتور: محمد زكي الشافعي، دار النهضة العربية، بيروت، دون ذكر الطبعة والعام.

٥٤ ـ الملكية في الشريعة الإسلامية، الشيخ: علي الخفيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م. دون ذكر الطبعة.

٥٥ ـ الملكية ونظرية العقد، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، دون ذكر الطبعة والتاريخ.

٥٦ ـ موجز القاموس الاقتصادي، جماعة من الأساتذة السوفييت، تعريب الأستاذ: مصطفى الدباس، اصدار دار الجماهير، دمشق، ط (١)/ ١٩٧٢م.

٥٧ ـ نظام الإسلام، الاقتصادي، محمد المبارك، معاونة الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م. دون ذكر الطبعة.

٥٨ ـ النظام الاقتصادي الإسلامي بين الرأسمالية والاشتراكية، زهير الطحان، دار الحوار، اللاذقية، ط (١)/ ١٩٨٥م.

٥٩ ـ نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام، الشيخ: محمد الحامد، مطبعة العلم، دمشق، ط (١)/ ١٣٨٢هـ ـ ١٩٨٥م.

٦٠ ـ النظريات الفقهية، الدكتور: فتحي الدريني، جامعة دمشق/ ١٩٨١م، دون ذكر الطبعة.

٦١ ـ نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، الدكتور: فتحي الدريني، دار البشير، مؤسسة الرسالة، ط (٢)/ ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

*** كتب ثقافية متنوعة:**

١ ـ أبحاث إسلامية، محمد فاروق النبهان، مؤسسة الرسالة، بيروت ط (١)/ ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢ ـ إحياء علوم الدين، للغزالي، إعداد: رياض مصطفى العبدالله، دار الخير، بيروت، ط (١)/ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٣ ـ الإسلام أمام الرأسمالية والماركسية، محمد معروف الدواليبي، بحث أعد لمؤتمر العالم الإسلامي، المنعقد في مقاديشو، الصومال، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

٤ ـ أصول الحقوق الدستورية، أيسْمَن، ترجمة: عادل زعيتر، المطبعة العصرية، القاهرة، دون ذكر الطبعة والعام.

٥ ـ أصول الدين، الإمام الأستاذ: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، مطبعة الدولة، استانبول، ط (١٩/ ١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٨م).

٦ ـ أصول القانون الدولي، الدكتور: محمد سامي عبد الحميد، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥، دون ذكر الطبعة.

٧ ـ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، العلامة: محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع ط (٢) دون ذكر العام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دون ذكر العام والطبعة.

٨ ـ ألف باء المادية الجدلية، بودوستنيك، وياخوت، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط (١)/ ١٩٧٩م.

٩ ـ الجهاد في الإسلام، الدكتور: محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط (٢)/ ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٠ ـ حرية الإنسان في ظل عبوديته لله تعالى، الدكتور: محمد سعيد رمضان البوطي. دار الفكر دمشق.

١١ ـ الحرية، جون ستيوارت ميل، ترجمة: طه السباعي، مطبعة الشعب، مصر، ط (١)/ ١٩٢٢م.

١٢ ـ الحرية والدولة، محمد عبد الباري، مطبعة الاعتماد، مصر، ط (١)/ ١٩٢٦م.

١٣ ـ حدود الحرية، إيزايا برلين، ترجمة: جمانا طالب، دار الساقي، بيروت، ط (١)/ ١٩٩٢م.

١٤ ـ دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع، ف. كونستا نتينوف، ترجمة: عبد المعين الملوحي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٥٥ دون ذكر الطبعة.

١٥ ـ سراج الملوك، الإمام: أبو بكر محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي ت٥٢٠، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط (١)/ ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٦ ـ شرح العقائد النفسية، سعد التفتازاني، تحقيق: محمد عدنان درويش، ١٤١١، دون ذكر الدار الطابعة ولا الطبعة.

١٧ ـ شرح المقاصد، الإمام مسعود بن عمر بن عبدالله، الشهير بسعد الدين التفتازاني، تحقيق الدكتور: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، إيران، قم، ط (١)/ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

١٨ ـ شرح المواقف، السيد الشريف، على المواقف للعضد، مطبعة السعادة، مصر، ط (١)/ ١٣٢٥هـ ـ ١٩٠٧م.

١٩ ـ الطبقة الجديدة، ميلوفان ديلاس، ترجمة: مروان الجابري، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، دون ذكر.

٢٠ ـ عبقرية الإسلام في أصول الحكم، الدكتور: منير العجلاني، مطبعة النضال، دمشق، دون ذكر الطبعة والعام.

٢١ ـ فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف، ط (١٤)/ ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٢ ـ قانون العلاقات الدولية، الدكتور: عبد المجيد العبدلي، تقديم: محمد البجاوي، دار الأقواس، تونس، ١٩٩٤م دون ذكر الطبعة.

٢٣ ـ قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران.

٢٤ ـ المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، دون ذكر الطبعة ولا العام.

٢٥ ـ المسامرة شرح المسايرة، تحقيق الأستاذ: حسن عبيد، مخطوط.

٢٦ ـ مقدمة ابن خلدون، العلامة: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ضبط وشرح وتقديم: الدكتور: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (١)/ ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٧ ـ منهج العودة إلى الإسلام، الدكتور: محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢)/ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٨ ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، العلامة: مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط (٢)/ ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٢٩ـ نحو الدستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٧٣هـ/ دون ذكر الطبعة.

٣٠ـ نشأة الدول الإسلامية، الدكتور: عون الشريف قاسم، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط (٢)/ ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٣١ـ النظريات السياسية الإسلامية، الدكتور: محمد ضياء الدين الريس، دار التراث، القاهرة، ط (٦)/ ١٩٧٦م.

٣٢ـ نقض أوهام المادية الجدلية، الدكتور: محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط (٢)/ ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٣٣ـ نهج البلاغة، للإمام: علي بن أبي طالب، جمع: الشريف الرضي، شرح الشيخ: محمد عبده، مكتب الإعلام الإسلامي، ط (١)/ ١٤١١هـ.

٣٤ـ الوسيط في القانون الدولي العام، الدكتور: عبد الكريم علوان، دار الثقافة، عمان، ١٩٩٧م، دون ذكر الطبعة.

٣٥ـ . . وهذه مشكلاتنا، الدكتور سعيد رمضان البوطي، مكتبة الفارابي، ط (١)/ ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

* * *

*** دوريات وموسوعات:**

١ ـ دائرة معارف البستاني، تأليف المعلم بطرس البستاني، دار المعرفة بيروت، دون ذكر الطبعة والعام.

٢ ـ الموسوعة الاشتراكية، محمد حلمي مراد وآخرون، دون ذكر الطبعة والتاريخ والدار.

٣ـ موسوعة الاقتصاد الإسلامي، الدكتور: محمد عبد المنعم الجمال، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط (٢)/ ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤ ـ الموسوعة الاقتصادية، الدكتور: حسين عمر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط (٤)، دون ذكر العام.

٥ ـ الموسوعة الاقتصادية، مجموعة من الاقتصاديين، تعريب: عادل عبد المهدي، الدكتور: حسن الهموندي دار ابن خلدون، بيروت، ط (١)/ ١٩٨٠م.

* * *

* **التاريخ وتراجم الرجال:**

١ ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر، تحقيق: محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط (١)/ ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٢ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري ت٦٣٠هـ. تحقيق الشيخ: علي محمد معوض والشيخ أحمد عبد الموجود دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٣ ـ الأعلام للزركلي، ط٩/ ١٩٩٠م، دار العلم للملايين.

٤ ـ أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع. تأليف خليل مردم بك مؤسسة الرسالة بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.

٥ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)/ ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٦ ـ الأنساب لأبي سعد، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني ت٥٦٢هـ تقديم عبدالله عمر البارودي. دار الجناب، بيروت، ط١ عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٧ ـ تاريخ الأمم والملوك، لأبي جعفر حمد بن جرير الطبري، ت٣١٠هـ/ تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، دون ذكر الطبعة والعام.

٨ ـ تذكرة الحفاظ، لأبي عبدالله شمس الدين محمد الذهبي دار إحياء التراث العربي دون طبعة وتاريخ.

٩ ـ تعريف الخلف برجال السلف، أبي القاسم محمد الحفناوي، مؤسسة الرسالة، ط (١)/ ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م.

١٠ ـ تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)/ ١٩٩٤م.

١١ ـ الجواهر المضية في طبقات الحنفية، محي الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر اللّٰه القرشي الحنفي ٧٧٥هـ، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو. مؤسسة الرسالة الرياض ط٢/ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١٢ ـ حياة الإمام النووي، السخاوي، تحقق الدكتور: مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانية، ط (١)/ ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

١٣ ـ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد المحبي، دار صادر بيروت، دون طبعة وتاريخ.

١٤ ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لشيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ، تحقيق: محمد سيد جاد الحق. مطبعة المدني، دون طبعة وتاريخ.

١٥ ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان العلماء المذهب، ابن فرحون، دار التراث، القاهرة، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، بدون ذكر التاريخ والطبعة.

١٦ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط (١)/ ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٧ ـ السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون إنسان العيون، علي بن برهان الدين الجلبي، دار المعرفة بدون طبعة ولا عام.

١٨ ـ السيرة النبوية، ابن هشام، مطبعة المنار، الزرقاء، الأردن، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م. دون ذكر الطبعة.

١٩ ـ الشافعي، الشيخ: محمد أبو زهرة، دار الحمامي للطباعة، /١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م. دون ذكر الطباعة.

٢٠ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، ط (١)/ ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢١ ـ صفة الصفوة، جمال الدين أبي الفرج ابن الجوزي، تعليق وضبط وتخريج: عبد الرحمن اللادقي، حياة شيحا اللادقي، دار المعرفة، بيروت، ط (١)/ ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٢ ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دون طبعة وتاريخ.

٢٣ ـ الطبقات السنية في تراجم الحنفية، لتقي الدين بن عبد القادر التميمي الحنفي ت١٠٠٥هـ.

٢٤ ـ طبقات الشافعية، عبد الرحمن الأسنوي جمال الدين المتوفى (٧٧٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٢٥ ـ طبقات الشافعية الكبرى، ابن السبكي، هجر للطباعة النشر، مصر، ط (٢)/ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٢٦ ـ طبقات الفقهاء لأبي اسحاق الشيرازي (٣٩٣هـ ـ ٤٧٦هـ) تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي بيروت، دون طبعة، ١٩٧٠م.

٢٧ ـ طبقات المفسرين للحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي ت٩٤٥هـ، تحقيق: علي محمد عمر ط١، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م، مكتبة وهبة، القاهرة.

٢٨ ـ فقه السيرة النبوية، د: محمد سعيد رمضان البوطي: دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط (١٠)/ ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٢٩ ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي الحنفي وعلى هامشه التعليقات السنية على الفوائد البهية، مطبعة السعادة مصر، ط (١)/ ١٣٢٤هـ.

٣٠ ـ فوات الوفيات، لمحمد بن شاكر الكتبي (٧٦٤هـ) تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر بيروت، دون طبعة وتاريخ.

٣١ ـ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ت٦٣٠، تحقيق الدكتور: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (١)/ ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٣٢ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى عبدالله القسنطنطي الرومي الحنفي، المعروف بحاجي خليفة، ١١١٧هـ ـ ١٠٦٧هـ، دار الفكر، دون طبعة وتاريخ.

٣٣ ـ كشف الظنون (تكملة) هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي، دار الفكر بيروت، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م. دون طبعة.

٣٤ ـ لسان الميزان ابن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعمى للمطبوعات، بيروت ط٢، ١٩٧١م ـ ١٣٩٠هـ.

٣٥ ـ مالك، الشيخ: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ـ ١٩٥٢م، دون ذكر الطبعة.

٣٦ ـ المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، لأبي اليمن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العليمي المقدسي الحنبلي توفي ٩٢٨هـ، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط وحسن بن إسماعيل، دار صادر بيروت ط١، ١٩٩٧م.

٣٧ ـ المواهب اللدنية، أحمد بن محمد بن عبد الملك القسطلاني، مع شرح العلامة محمد ابن عبد الباقي الزرقاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٨ ـ النجوم الزاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٧٠، دون ذكر الطبعة.

٣٩ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان، تحقيق: د. إحسان عباس، بدون طبعة، دار صادر، بيروت.

* * *

*** اللغة والمعاجم:**

١ ـ أساس البلاغة، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت بدون ذكر الطبعة والعام.

٢ ـ تحرير ألفاظ التنبيه، النووي، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، ط (١)/ ١٩٨٨م.

٣ ـ التعاريف، للمناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، الشيخ عبد الرؤوف بن المناوي. ت١٠٣١هـ، تحقيق الدكتور: عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، ط (١)/ ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٤ ـ القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، دار الريان للتراث، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط (٢)/ ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٥ ـ كشّاف اصطلاحات الفنون، محمد علي بن علي التهانوي، كلكتا، بالهند، مكتبة لبنان، ط (١)/ ١٩٩٦م.

٦ ـ لسان العرب، محمد بن بكر بن منظور، دار صادر، بيروت، / ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م، دون ذكر الطبعة.

٧ ـ مجمع الأمثال، الميداني، تعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، رقم ٢٨٦٨، ج٢/ ١٢٢، دون ذكر الطبعة والتاريخ.

٨ ـ المختار من صحاح اللغة، محمد محي الدين عبد الحميد عبد اللطيف السبكي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط (٥)/ ١٩٣٤م.

٩ ـ معجم البلدان، شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، ط (١)/ ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١٠ ـ معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية، علي بن محمد الجمعة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط (١)/ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

❑❑❑

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
* الإهداء	٥
* المقدمة	٧
* التمهيد	٢١
مفهوم الحرية	٢١
مسألة الحرية في الإسلام	٣١
الحرية الاقتصادية خلال التاريخ	٣٣
مصر القديمة وبابل	٣٧
الحرية الاقتصادية عند الإغريق	٣٨
الرومان	٤٣
الفرس	٤٤
الحرية الاقتصادية في المدنية الحديثة	٤٥
المذهب الرأسمالي	٤٦
نقد المذهب الرأسمالي	٥١
المذهب الماركسي	٥٥
نقد الماركسية	٦٠

الباب الأول

مفهوم الدولة، أو (ولي الأمر) في الإسلام

* الفصل الأول: الدولة، أو (ولي الأمر)	٦٩
المبحث الأول: الدولة	٦٩

الموضـــوع	الصفحـة
أولاً: تعريف الدولة	٦٩
ثانياً: عناصر الدولة	٧٠
المبحث الثاني: الإسلام دين ودولة	٧٣
* **الفصل الثاني: ولي الأمر**	٨٥
المبحث الأول: من هو ولي الأمر، وما شروطه؟	٨٥
حكم نصب الإمام	٨٧
شروط الإمامة	٨٩
المبحث الثاني: طرق انعقاد الإمامة	٩٣
أولاً: البيعة أو الاختيار	٩٣
ثانياً: العهد	٩٥
ثالثاً: الاستيلاء والقهر	٩٧
المبحث الثالث: واجبات ولي الأمر، وحقوقه على الرعية	٩٩
أولاً: واجبات الإمام	٩٩
ثانياً: حقوق الإمام على الرعية	١٠٠
* **الفصل الثالث: تدخل ولي الأمر للحد من الحرية الاقتصادية، وحكمه**	١٠٥
المبحث الأول: ماذا نعني بالتدخل، وما دائرته؟ تحرير وتحديد محل البحث	١٠٥
موقف الدولة، أو (ولي الأمر) تجاه الثوابت والمتغيرات	١٠٨
المبحث الثاني: حكم التدخل في الشرع، أو سلطة الحاكم في تغيير الأحكام الظنية والاجتهادية ونقلها	١١٠
معنى نقل الحاكم للحكم، وتغييره له	١١٤

الباب الثاني
مجالات تدخل الدولة في الحرية الاقتصادية، ومؤيداته

* **الفصل الأول: تدخل الدولة في توزيع مصادر الإنتاج**	١٢٧

الموضوع	الصفحة
المبحث الأول: إحياء الأرض الموات	١٢٩
الأرض القابلة للإحياء	١٣٢
ما يثبت به الملك في الإحياء	١٣٥
الأدلة	١٣٧
أولاً: أدلة الجمهور	١٣٧
ثانياً: أدلة الحنفية	١٣٧
المناقشة	١٣٨
أولاً: مناقشة أدلة الحنفية	١٣٨
ثانياً: مناقشة أدلة الجمهور	١٤٠
الترجيح	١٤١
مطلب في التحجير	١٤٦
المبحث الثاني: الإقطاع	١٤٩
أولاً: إقطاع التمليك	١٥٣
ثانياً: إقطاع الإرفاق	١٥٧
المبحث الثالث: الأرض المفتوحة عنوة	١٦١
أدلة الشافعية ومن وافقهم	١٦٢
أدلة الجمهور	١٦٥
المناقشة	١٧٠
أولاً: مناقشة الشافعية للجمهور	١٧٠
ثانياً: مناقشة الجمهور للشافعية	١٧٨
الترجيح	١٨١
المبحث الرابع: تدخل الدولة في توزيع المعادن والثروات التي لم تدخلها يد الصنعة	١٨٧
مذهب الحنفية في إقطاع المعادن	١٨٧

المـوضـوع	الصفحـة
مذهب الشافعية والحنابلة	١٩٠
مذهب المالكية	١٩٣
المناقشة والترجيح	١٩٧
* **الفصل الثاني: تدخل الدولة في الإنتاج**	٢١١
المبحث الأول: هل لولي الأمر أن يلزم الناس بأعمال معينة	٢١١
المطلب الأول: حكم تدخل الدولة عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة	٢٢٢
المسألة الأولى: تدخل الدولة لإلزام الأفراد ببذل منافع البدن	٢٢٢
المسألة الثانية: تدخل الدولة لإلزام الأفراد ببذل منافع الأموال	٢٢٩
المطلب الثاني: تدخل ولي الأمر عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة فرد آخر	٢٤٤
المبحث الثاني: هل لولي الأمر التدخل لمنع الأفراد من ممارسة بعض الأعمال؟	٢٥٤
المطلب الأول: تدخل ولي الأمر لمنع الأفراد من ممارسة بعض الأنشطة الاقتصادية، إذا كان ذلك يضر بمصلحة المجتمع	٢٥٧
أولاً: إذا كان النشاط الاقتصادي الذي يقوم به الفرد، يمس بمصلحة ضرورية من مصالح المجتمع	٢٥٨
ثانياً: إذا ترتب على عمل الفرد أو تصرفه إضرار بمصلحة حاجية للمجتمع	٢٦٤
ثالثاً: هل لولي الأمر منع الأفراد من ممارسة الأعمال، التي ينتج عن القيام بها إضرار بمصلحة المجتمع الكمالية؟	٢٧٣
المطلب الثاني: تدخل ولي الأمر عند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة فرد آخر	٢٧٤
الحالة الأولى: إذا لم يكن في تصرف الفرد في ملكه أي نفع له، وكان فيه إضرار بغيره	٢٧٤
الحالة الثانية: إذا كان للفرد في تصرفه غرض صحيح، وكان فيه إضرار بالغير	٢٧٦
المبحث الثالث: التسعير	٢٨٧

الموضوع	الصفحة
المطلب الأول: حكم التسعير في الأحوال العادية	٢٨٩
المطلب الثاني: حكم التسعير عند غلاء الأسعار المفتعل	٢٩٥
الأدلة	٢٩٨
أولاً: أدلة المانعين من التسعير مطلقاً	٢٩٨
ثانياً: توجيه رأي الحنفية	٣٠٢
ثالثاً: توجيه قول مالك في رواية أشهب	٣٠٣
رابعاً: أدلة متأخري الحنابلة	٣٠٥
المناقشة	٣٠٩
أولاً: مناقشة أدلة الجمهور	٣٠٩
ثانياً: مناقشة الحنفية	٣١٦
ثالثاً: مناقشة أدلة المجيزين	٣١٩
المطلب الثالث: تسعير الأعمال، وتحديد الأجور	٣٣٣
المبحث الرابع: المنافسات المذمومة	٣٤١
حالات تدخل الدولة في التنافس	٣٤٨
الحالة الأولى	٣٤٩
الحالة الثانية	٣٥٤
الحالة الثالثة	٣٥٧
*** الفصل الثالث: الحجر**	٣٦٩
المبحث الأول: الحجر بالتفليس	٣٧٠
حكم الحجر بالتفليس شرعاً	٣٧١
أدلة أبي حنيفة رحمه الله	٣٧٢
أدلة الجمهور	٣٧٦
المناقشة	٣٧٨
مناقشة أدلة الجمهور	٣٧٨

الموضوع	الصفحة
مناقشة أدلة الحنفية	٣٨٠
الترجيح	٣٨٣
شروط الحجر على المفلس	٣٨٥
هل لغير الحاكم أو القاضي أن يحجر على المفلس	٣٨٨
الأحكام المترتبة على الحجر بسبب الفلس، مما يتعلق بالحاكم	٣٨٨
إقرار المفلس	٣٩٤
سفر المدين المفلس	٣٩٥
المبحث الثاني: الحجر بالسفه	٣٩٦
حكم الحجر بسبب السفه	٣٩٦
أدلة أبي حنيفة	٣٩٧
أدلة الجمهور	٤٠٢
مناقشة أدلة الحنفية	٤٠٥
مناقشة أدلة الجمهور	٤١٥
الترجيح	٤١٩
صلة الحجر بالسفه، بمبدأ تدخل الدولة في الحرية الاقتصادية	٤٢١
من هو المبذر، الذي يحجر عليه؟	٤٢٢
حكم تدخل الدولة عند تعطيل الأموال، والرد على ابن تيمية في ذلك	٤٣٠
حكم تصرفات المحجور عليه بالسفه	٤٣٣
متى يزول الحجر عن السفيه؟	٤٣٦
*** الفصل الرابع: نزع الملكية**	٤٣٩
المبحث الأول: الضرائب	٤٣٩
حكم الضرائب في الشريعة الإسلامية	٤٤٠
هل يجوز فرض الضرائب عند الحاجة	٤٤٢
أولاً: أدلة المانعين	٤٤٢

الموضـــوع	الصفحـة
ثانياً: أدلة القائلين بجواز فرض الضرائب عند الحاجة، وهم جماهير العلماء	٤٤٤
المناقشة	٤٤٨
مناقشة أدلة المانعين	٤٤٨
مناقشة أدلة الجمهور	٤٥١
الترجيح	٤٥٢
متى تؤخذ الضرائب؟	٤٥٣
كيف تجبى الضرائب؟	٤٦٣
هل يستقرض الإمام، عوضاً عن المصادرة؟	٤٦٧
مطلب: الضرائب الجمركية	٤٦٩
حكم الضرائب الجمركية في الشرع	٤٧٠
أولاً: حكم أخذ الضرائب الجمركية، أو (العشور) التي تؤخذ من الحربيين	٤٨٠
المبحث الثاني: التأميم	٤٨٣
مسوّغات التأميم، من وجهة نظر المجيزين له	٤٨٧
أدلة القائلين بعدم جواز التأميم	٤٨٨
أدلة القائلين بجواز التأميم	٤٩٢
متى يجوز التأميم؟	٥١٢
*** الفصل الخامس: المؤيدات الجزائية لتدخل الدولة في الحرية الاقتصادية** ...	٥١٧
المبحث الأول: العقبة بإتلاف المال	٥١٩
المطلب الأول: إتلاف المال بشكل جزئي	٥١٩
المطلب الثاني: الإتلاف الكلي للمال	٥٢٤
الآثار الواردة عن الصحابة ﷺ في إتلاف المال تعزيراً	٥٣٠
المبحث الثاني: العقوبة بأخذ المال	٥٣٦

الموضـــوع	الصفحـة
موقف المذاهب وأئمتها من العقوبة بأخذ المال	٥٤٠
أدلة الجمهور المانعين من العقوبة بأخذ المال	٥٤٤
أدلة القائلين بجواز التعزير من العقوبة بأخذ المال	٥٤٦
مناقشة أدلة الجمهور المانعين من العقوبة بأخذ المال	٥٥٤
مناقشة أدلة المجيزين للتعزير بأخذ المال	٥٦٣
الترجيح	٥٨١
* **الخاتمة والنتائج**	٥٨٣
* **الفهارس**	٥٨٩
١ ـ فهرس الآيات الكريمة	٥٩١
٢ ـ فهرس الأحاديث الشريفة، والآثار	٥٩٧
٣ ـ فهرس تراجم الأعلام	٦٠٧
٤ ـ فهرس المصادر والمراجع	٦٢١
٥ ـ فهرس الموضوعات	٦٤٧

والحمد لله رب العالمين